

Eunomia. Rivista semestrale di Storia e Politica Internazionali
Eunomia VI n.s. (2017), n. 2, 89-146
e-ISSN 2280-8949
DOI 10.1285/i22808949a6n2p89
<http://siba-es.e.unisalento.it>, © 2017 Università del Salento

RENATO CRISTIN

1917. Filosofia e guerra

Abstract: *The aim of this study is to present the positions that some philosophers have expressed in 1917 (and in the immediate surrounding years) about the First World War. Texts of some representative thinkers are examined: Scheler, Simmel, Husserl, Jünger, Bergson, Hofmannsthal, Unamuno, Ortega y Gasset and Croce. Germany, France, Austria, Italy and Spain are also paradigmatic cases of nations on opposite sides and of a non-interventionist position. From the analysis emerges a very differentiated picture, which however presents at least two common elements: neither an emphatic not a moralistic reflection on the war, and a defense of the national element as an essential contribution to the development of the European spirit. Despite their criticism of nationalism and their common desire to overcome the war, the philosophers examined here are convinced that the defense of the nation is the basis for the preservation both of European identity and of Europe as a whole.*

Keywords: 1917; Philosophy; Philosophers; War; Nationalism; Nation; Europe; Culture; Technique; Militarism; Military Industry; Materialism; Peace; Pacifism.

Il 1917, a causa della situazione storico-politica e del particolare punto raggiunto dalla guerra in corso, disastrosa per tutte le nazioni coinvolte, mostra (e ciò accade pure negli anni immediatamente circostanti) una intensa riflessione filosofica convergente sulla questione bellica, che aveva drammaticamente conquistato la scena mondiale e si era imposta come un ineludibile problema, di ordine non solo morale e politico, ma anche spirituale e culturale. Impossibile, per la filosofia, evitare in quel periodo la riflessione sulla guerra. Il bilancio dei danni materiali e immateriali era inaggirabile, perché nessuna prospettiva filosofica poteva allora staccarsi a tal punto dalla realtà, da occultare o anche solo mettere in secondo piano gli eventi del mondo storico-sociale concreto. La violenza che aveva scosso l'esistenza europea fin nelle sue radici era lì, davanti allo sguardo dei filosofi, che tentavano di interpretarla, comprenderla, esplorarne le forme, penetrarne la superficie, coglierne l'essenza e gli sviluppi, fornendo spiegazioni ed elaborando, ciascuno a modo proprio, un *pensiero della guerra*, con risposte alle domande fondamentali che da essa provenivano e con proposte teoriche, di differente impostazione ma sostanzialmente unite nello scandagliare fino in fondo,

senza pregiudizi, un fenomeno così oscuro e al tempo stesso così strettamente congiunto con la storia umana.

Se c'è un esito che accomuna le principali interpretazioni filosofiche di questo tema negli anni della prima guerra mondiale, esso è ravvisabile nella sua demitizzazione e nella sua conseguente filosoficizzazione, che non significa mera razionalizzazione, quanto piuttosto riconduzione del fenomeno bellico mitico a quello logico (in un senso analogo a quello dell'antico passaggio dal *mythos* al *logos*), pur all'interno di un ampio campo in cui la sfera epica o quella delle emozioni non viene affatto espunta. Il senso di un'espressione come *filosofia della guerra* va dunque, in termini generici, compreso come sforzo del pensiero per determinare essenza e forme, qualità e strutture di questo fenomeno, mentre i suoi termini specifici rappresentano le peculiarità di impostazione e gli esiti teoretici di ciascun singolo filosofo su tale tema. Comune è anche il giudizio sullo sconvolgimento provocato dalla guerra, che, come scrisse Gadamer, soprattutto in Germania aveva lasciato «una generazione turbata, sconvolta nella sua tradizione formativa, nel suo orgoglio culturale, paralizzata dagli orrori causati dalle “battaglie di materiali” della prima guerra mondiale». ¹ Ciò che colpisce i filosofi, come d'altra parte tutti coloro che hanno potuto osservare lo svolgersi della guerra, è l'irruzione sui campi di battaglia dei cosiddetti “materiali”, dei mezzi tecnici, degli strumenti meccanici, che affiancano l'uomo, e talvolta lo sostituiscono, producendo una devastazione mille volte superiore a quella che avevano portato le guerre precedenti. Ciascuno a modo suo ma tutti indistintamente rimasero esterrefatti da quella sconvolgente potenza, nuova ma non imprevedibile, in quanto diretta conseguenza dello sviluppo tecnico-industriale, applicato alla scienza militare. Inoltre, nella maggior parte di questi esiti c'è una diffusa propensione di carattere nazionale, volta a difendere non tanto le motivazioni della guerra quanto l'elemento nazionale che in essa si è trovato coinvolto. In questa chiave vanno lette, come esempio, le affermazioni del 1915 di Hugo von Hofmannsthal sulla «missione dell'Austria» come «una vera e propria missione europea»: se si scende in guerra per difendere la nazione, e se la nazione ha una missione europea, si entra in

¹ H.-G. GADAMER, *I sentieri di Heidegger*, trad. it. a cura di R. CRISTIN, Genova, Marietti, 1987, p. 16.

guerra per difendere l'Europa, ciascuno però dal proprio punto di vista e, temporaneamente, combattendosi. Non si tratta di un sofisma, tanto più crudele quanto più aumenta il numero dei caduti, ma di un'autentica preoccupazione spirituale: la guerra non può, non deve distruggere l'Europa, e quindi dalla guerra l'Europa può e deve uscire rinata, nonostante la guerra stessa. Ci si combatte senza limiti, in un «terribile sacrificio di sangue», ma senza compromettere l'orizzonte vitale soltanto all'interno del quale le nazioni, tutte insieme e singolarmente, esistono e possono continuare ad esistere. Questo orizzonte è l'Europa in senso concreto e al tempo stesso spirituale: perciò, «come potremmo sopportare che quell'Europa da cui [noi austriaci] abbiamo ricevuto il nostro millenario compito e che deve costantemente rinnovarci, venga pensata come qualcosa che spiritualmente e moralmente non esiste più?».² L'elemento nazionale viene qui accuratamente analizzato, senza esaltazione nazionalistica ma anche senza enfasi pacifista o internazionalista. La preservazione dello spirito europeo (e quindi in questo senso dell'Europa) viene cercata attraverso l'affermazione di quello nazionale. Di questo genere è, per fare altri esempi, su cui mi soffermerò più avanti, la concezione bergsoniana dell'opposizione fra vitalismo francese e meccanicismo tedesco, che sarebbe alla base del conflitto mondiale, oppure la visione scheleriana di questa guerra come volontà di affermazione dello spirito tedesco e come eccedenza della passione rispetto all'intelletto. Restringendo dunque la prospettiva al 1917 e dintorni, focalizzerò l'indagine su alcune riflessioni esemplari, ad alta densità filosofica e di diversa provenienza geo-culturale: Scheler, Simmel, Husserl e, con un lieve spostamento cronologico, Jünger, e poi Bergson, Hofmannsthal, Unamuno, Ortega y Gasset e Croce. Germania, Francia, Austria, Italia e Spagna rappresentano anche casi paradigmatici, rispettivamente, di nazioni schierate su opposti fronti e di una neutrale o non-interventista. Si tratta di una scelta molto ristretta ma altamente rappresentativa, come una sorta di carotaggio nelle rocce della storia, nel tentativo di recuperare la scatola nera del pensiero filosofico sulla guerra o, per meglio dire, della filosofia immersa nella prima guerra mondiale. Va segnalato, infine, che la

² H. VON HOFMANNSTHAL, *La rivoluzione conservatrice europea*, trad. it. a cura di J. BEDNARICH e R. CRISTIN, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 79-80.

letteratura sul tema è vastissima e che le pagine seguenti si dedicheranno, in chiave teoretica e non storica, esclusivamente all'interpretazione dei testi principali che gli autori esaminati hanno dedicato a questa guerra.³

Per un pensatore come Edmund Husserl, tutto dedito alla teoresi, pur nella totale connessione con l'esperienza che la sua filosofia fenomenologica implica, le riflessioni di ordine etico-pratico o addirittura sociale erano marginali e limitate per lo più al rapporto fra etica e strutture fenomenologiche teoretiche; tuttavia nel 1917 egli affronta i temi dello stato, della società e della storia, relazionandoli alla guerra in corso. Il suo patriottismo, che trova un'anticipazione solenne e incisiva nel pensiero di Fichte, non vacilla nemmeno quando nel 1916 il figlio minore muore a Verdun. La sua fedeltà alla nazione tedesca, che in quel momento si manifestava anche con una condivisione delle sue ragioni nei confronti della Francia, non gli impedisce tuttavia di esprimere una certa sfiducia nei confronti della guerra e di credere, ossia di sperare, che per la Germania e per l'intera Europa si stia annunciando un'epoca nuova, che dovrà manifestarsi dopo la conclusione della guerra: una prognosi storica che si sarebbe però realizzata solo dopo l'ancor più sanguinoso conflitto mondiale successivo.

Nel 1917, per la Germania la guerra si stava avviando verso un esito infausto, perché l'entrata in conflitto degli Stati Uniti, nel mese di aprile, rompe definitivamente il precario equilibrio tra le parti belligeranti e segnò l'inizio della rovinosa caduta dell'esercito e, successivamente, dello stato tedesco. Sul campo, fino a quel momento, Germania e Austria si erano attestate su alcuni non secondari successi, ma la progressiva carenza di risorse, materie prime e semilavorati, stava producendo un effetto di logoramento che si sarebbe presto rovesciato anche sull'esercito. Il cosiddetto fronte interno era dunque quanto mai utile per sollevare le condizioni materiali e psicologiche della popolazione, ed è in questo quadro che si inseriscono le numerose iniziative universitarie come appunto il ciclo di lezioni tenute da Husserl, il quale ritiene che la guerra sia stata inevitabile, dato l'accerchiamento che la sua patria stava subendo, e che, in quanto «evento eccezionale», questa guerra sia «un destino alto e gravoso al di

³ Sul tema cfr. F. GHIA - M. GIULIANI, eds., *Filosofi dinanzi alla Grande Guerra (1914-1918)*, in «Humanitas», 6, 2015.

là di ogni comprensione». Poiché la coalizione dell'Intesa avrebbe come unico scopo quello di «annientare la forza della Germania, per privare il popolo tedesco di una vita, un agire e un operare produttivi», questo popolo è chiamato a uno slancio spirituale superiore, che gli faccia riscoprire il senso profondo della sua esistenza e del suo compito storico. La guerra come occasione di elevazione, di autoriflessione che partorisca il miglioramento. Se infatti, «in tutta la storia, è mai stato inflitto a un popolo un destino più alto, e insieme una prova più ardua», questo popolo deve assumersi la responsabilità storica di cogliere questo conflitto come un'occasione «di rinnovamento in tutte le fonti ideali di energia, che un tempo furono attinte nel proprio popolo e dai principi profondi della sua anima, e che già in passato avevano dato prova della loro forza salvatrice».⁴

Questi passaggi corrispondono a un'interpretazione non solo del momento storico, quanto soprattutto del compito ideale che egli vedeva nello spirito tedesco, confortato in questo da un vastissimo movimento culturale che formava una vera e propria ossatura teorica della Germania post-unificazione. In questa chiave, le riflessioni husserliane del 1917 esprimono la convinzione che la civiltà europea non possa prescindere dall'apporto tedesco, che per essere efficace deve conservarsi nella propria identità: «Nella miseria dei nostri tempi» dobbiamo aggrapparci alla «consapevolezza dei puri ideali [...] che hanno trovato nel nostro popolo tedesco i loro rappresentanti più nobili e sublimi», e fare in modo che esso possa «rimanere la speranza dell'umanità», che «cresca fino a raggiungere il vero splendore, che si innalzi in sé e innalzi con sé l'umanità intera».⁵ Husserl parla di popolo (e comunità), ma non di stato; di «ripiegamento interiore verso le più sublimi idee religiose ed etiche», ma non di morale dello stato; esorta a pensare (e a vincere) la guerra, ma non si è mai lasciato coinvolgere dalla politica, né da quella belligerante, né da quella successiva alla guerra. Egli concepisce la storia in termini filosofici come storia del pensiero e vede quindi l'Europa come lo spazio in cui sono sorte e cresciute le idee che ne hanno formato la tradizione e delineato i molteplici ambiti culturali interni, ma prima di elaborare l'idea di Europa,

⁴ E. HUSSERL, *Fichte e l'ideale di umanità*, trad. it. a cura di F. ROCCI, Pisa, ETS, 2006, p. 49.

⁵ *Ibid.*, pp. 88-89.

egli ha pensato la propria nazione, fino in fondo, senza banalizzazioni universalistiche (valorizzando la peculiarità dello spirito tedesco), senza retorica (respingendo qualsiasi enfasi nazionalistica) e senza incertezze (non esitando a restare in patria durante la dittatura nazionalsocialista). Da qui egli ha potuto, negli anni successivi e in particolare nei celebri saggi sulla “crisi”, pensare l’Europa come una dimensione in cui l’identità particolare tedesca confluisce, insieme a tutte le altre, formando appunto la più ampia identità continentale.

Per Husserl, dunque, il concetto di nazione resta valido in quanto attestazione di una fedeltà e di una appartenenza storica, ma ad esso egli affianca quello di spirito, che deve trovare nell’Europa la sua appartenenza e nell’interazione fra gli stati nazionali la sua evoluzione. Per la sfera europea egli pensa a una fusione spirituale che conservi le peculiarità delle singole culture e dei singoli terreni nazionali. Questa posizione, in cui risuonano anche lontane nostalgie per l’antico ordine asburgico, trova un equivalente, per esempio, in Hofmannsthal e nella visione, che egli esprime proprio in quel medesimo 1917, di un’Europa «illuminata» e federata, nella sua «rivoluzione conservatrice» o «restaurazione creativa», che valorizza «un destino e un’eredità comuni» a tutte le nazioni europee.⁶ Qui viene delineato un recupero dell’autentico spirito europeo, che conservi le diverse identità nazionali portandole sul superiore piano dell’interazione pacifica: «Il processo di cui parlo non è altro che una *rivoluzione conservatrice* di portata inaudita nella storia europea», e per quanto riguarda lo spazio austro-germanico, «il suo fine è la forma, una nuova realtà tedesca, alla quale possa partecipare tutta la nazione».⁷

Come Husserl, anche Max Scheler prese posizione a favore dell’intervento bellico del suo paese, con due ponderosi testi del 1915 e del 1916, per distanziarsene successivamente alla vista degli effetti disastrosi, ma senza abbandonare l’idea che il fenomeno della guerra, al pari degli altri fenomeni dell’esistenza umana, non fosse da demonizzare, da bandire cioè per decreto sociale o per istanza morale, bensì da analizzare e comprendere in forma talmente radicale da poterne mettere in luce le più

⁶ HOFMANNSTHAL, *La rivoluzione conservatrice europea*, cit., p. 38.

⁷ *Ibid.*, p. 72.

recondite implicazioni. Nel 1915 pubblica un saggio che fece discutere non solo per la sua determinazione nel sostenere la causa tedesca, ma anche per la forza teoretica con la quale aveva scandagliato un fenomeno che i popoli europei avevano conosciuto da sempre come portatore di tragedie, sia che fossero vinti o vincitori, ma che era stato sempre scivoloso, ambiguo e perciò difficile da categorizzare. Il realismo politico può parlarne con una certa agevolezza, ma per la filosofia è sempre stato arduo affrontare il problema della guerra. La prova è che per lo più i filosofi hanno tematizzato il suo contrario, la pace. Qui Scheler è filosofo anche nel suo andare controcorrente, cercando cioè di comprendere un fenomeno che per lo più si tenta di aggirare, di evitare nella sua dirompente tragicità, nelle sue conseguenze ultime che si presentano nella forma dell'uccidere, del dare e subire la morte. Per un pensatore cristiano, la guerra, nel suo contravvenire al comandamento fondamentale che regola la vita dell'uomo in società, è una via negativa, e proprio perciò Scheler deve ricorrere alla forza, tutta umana e quindi fallibile, dello spirito, per pensare la guerra senza bandirla dal proprio orizzonte.

Egli ha come obiettivo una filosofia della guerra in generale e la sua applicazione al conflitto in corso, e indaga la guerra come fenomeno concreto, come realtà metafisica e come problema etico, illustrando poi la «legittimità» della «guerra tedesca», ovvero «il superiore diritto» della Germania a condurla, mostrando infine tutta l'avversione culturale verso l'Inghilterra, contrapponendo la *Kultur* tedesca alla *Zivilisation* inglese, a quella che, secondo Scheler, sarebbe la deformazione della cultura in *comfort* (una «tavola delle categorie del pensiero inglese» chiude il volume, esibendo una distanza critica che sembra talvolta sfiorare l'irrisione, ma che in realtà intende mostrare la profonda avversione scheleriana, ma molto diffusa in ambito germanico, per quella «psicologia dell'*ethos* inglese» in cui «la venerazione delle virtù» si è degradata a «ipocrisia», a quel concetto che gli inglesi esprimono con la parola *cant*).⁸ L'opposizione fra *Kultur* e *Zivilisation* è uno schema che in questi anni viene largamente adottato, come dimostra per esempio anche l'interpretazione di Thomas Mann, secondo cui la guerra in atto sarebbe l'incarnazione del contrasto fra la *Kultur*

⁸ Cfr. M. SCHELER, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Leipzig, Verlag der Weissen Bücher, 1915, p. 385 e ss.

tedesca, vitalistica e radicata nello spirito del popolo, e la *Zivilisation* propria delle altre nazioni occidentali, utilitarista e strumentale rispetto ai popoli: «I tedeschi non sono per nulla infatuati della parola “civiltà” o “civilizzazione” quanto le vicine nazioni occidentali», preferendole «come parola e concetto il vocabolo “cultura”», perché «l’anima tedesca è troppo profonda perché la civilizzazione divenga per essa il concetto più sublime».⁹ Ma la *Kultur* va difesa, ritiene Scheler (e, come vedremo, parimenti Simmel), anche all’interno della Germania, criticando quel potere mercantile che aveva assunto un ruolo guida nello sviluppo socio-economico nazionale e che aveva finito per comprimere la tradizione spirituale tedesca, devitalizzandola e riducendola a semplice testimonianza di un grande passato culturale e a debole voce nella formazione dell’identità nazionale attuale. Opposta dunque all’incivilimento, la cultura sarebbe, come osserva Croce nel 1917, «la forma moderna e critica della religiosità».¹⁰

Ma ora la chiamata alle armi è un problema di ordine nazionale, statale, e non può essere elusa, perché convoca allo stesso tempo le istituzioni e la popolazione, le strutture materiali e le forze spirituali. La guerra, infatti, «ha sempre in sé due qualità contrapposte: quella di un evento elementare, naturale, vitale dal punto di vista dell’anima, nel quale si sciolgono forze e “tensioni” a lungo bloccate; e quella di una consapevole azione finalistica della persona-stato con più o meno rigidamente prescritte “istanze” nei confronti dello stato straniero».¹¹ Nella concretezza del presente, Scheler ritiene che la Germania abbia il diritto di plasmare il proprio cammino storico *anche* mediante la guerra, che forgerebbe così una forma di violenza non estranea al diritto, al diritto di crescita o di predominio. Bisogna dunque cogliere in forma precisa limiti e possibilità di questo diritto alla guerra o della guerra. Si capirà così che «nella guerra si combatte per qualcosa di superiore alla semplice esistenza», perché si tratta di una «lotta per il potere, per ciò che da esso dipende e che con esso coincide», ovvero di una lotta per «la libertà politica». Con una certa enfasi statalista dagli evidenti toni hegeliani, egli afferma che «lo stato belligerante è lo stato nella massima attualità della

⁹ T. MANN, *Pensieri di guerra*, in ID., *Scritti storici e politici*, trad. it. a cura di L. MAZZUCCHETTI, Milano, Mondadori, 1957, pp. 44-45.

¹⁰ B. CROCE, *Pagine sulla guerra*, Napoli, Ricciardi, 1919, successivamente Bari, Laterza, 1928, p. 182.

¹¹ SCHELER, *Der Genius des Krieges*, cit., p. 57.

sua esistenza»,¹² esprimendo così una motivazione, pur sempre discutibile dal punto di vista del diritto, non meccanicistica ma spiritualistica, alla «guerra tedesca». Questa guerra non è primariamente giusta o ingiusta, ma semplicemente necessaria, perché mossa da un'esigenza spiritual-vitale che non corrisponde, se non in forma assai derivata, ai bisogni materiali (o materialistici) di crescita industriale o di spazio vitale. Perciò, in tale senso laterale, «questa guerra è – come raramente una guerra è – giusta e perciò anche una guerra che trova un diritto sacro».¹³

La guerra porta alla piena coscienza l'idea di nazione, non per costrizione ma per libera decisione dei singoli, perché «in tempo di pace la nazione è per i suoi membri un concetto più simbolico che intuitivo [...], più un elemento di collezione e relazione che una persona sostanziale», ed è solo nella guerra che si afferma «la conoscenza della realtà della nazione come una persona generale spirituale». Solo lo stato di guerra permette all'individuo di compiere un'esperienza autentica della nazione e della storia, e «in questa grande esperienza risiede un significato conoscitivo metafisico della guerra».¹⁴ Qui si riversano e si mescolano motivi spirituali e sociali, arcaici e moderni, tenuti insieme da una forte connotazione filosofica, secondo la quale quando un popolo o una civiltà smarrisce l'ancoraggio alle sue fonti originarie scivola su un piano di decadenza e rischia di implodere. Scheler concepisce e articola la storia secondo epoche caratterizzate di volta in volta dal predominio di forze differenti: in popoli giovani sembra che le energie trainanti siano di tipo biologico; in popoli più maturi prevalgono interessi politici, in senso generale e non esclusivamente positivo; in popoli più vecchi prevalgono forze di carattere economico. Sulla falsariga spengleriana, i primi sono popoli destinati a sostituire gli altri quando questi decadono. Poiché il popolo tedesco continua a trarre nutrimento dalle sue più profonde radici, il suo destino storico è assicurato, al di là dei rovesci bellici o materiali. Perfino l'apparato militare, come ogni altra struttura dello stato, è al servizio di questo destino, perché in esso si riversano quelle energie originarie che sono essenzialmente di ordine metafisico e morale, perché

¹² *Ibid.*, p. 43.

¹³ *Ibid.*, p. 168.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 119-121.

«il genio della guerra» riesce «a risvegliare a se stesse le anime assopite», fino a farle riconoscere «l'onore di qualcosa di più grande, l'onore del “reggimento”, fino a quello dell'esercito».¹⁵

Il militarismo non è dunque solo organizzazione prussiana dello stato e delle sue strutture, ma è anche parte di quella *Kulturform* che innerva l'anima tedesca pervadendone le creazioni. Questa posizione scheleriana non è affatto isolata, ma trova eco in molti altri intellettuali tedeschi dell'epoca, come per esempio in un insospettabile Thomas Mann, che nel medesimo periodo (1914) sostiene che la potenza bellica tedesca non sia sorta a detrimento degli altri ambiti sociali e che, soprattutto, essa sia strettamente collegata all'anima tedesca, che non è volgarmente bellicosa ma, in quanto anima di un «popolo della metafisica, della pedagogia e della musica», è determinata, decisa, e ha «un orientamento morale». Perciò Mann può affermare che «al nostro moralismo è spiritualmente concatenato il nostro militarismo», in una connessione inestricabile perché fondata nello spirito e non nell'economia, concludendo che «il militarismo tedesco è in realtà forma e aspetto della moralità tedesca».¹⁶

Con accenti faustiani, Scheler crea un legame eroico, di carattere spirituale e storico, fra la guerra e la morte: «Il genio della guerra rende amico il nostro occhio spirituale [...] con la morte», perché esso «conduce dinanzi alla fama, dinanzi all' “immortalità terrena”, come già gli antichi avevano definito la fama».¹⁷ Così il genio della guerra consente di superare quella soglia che divide la vita dalla morte e che, in quanto «immortalità religiosa», si manifesta come «fede». Così la guerra è fenomeno della trascendenza e della fede. Ciò differenzia «ogni genuina conduzione della guerra» dall'odio, perché essa viene condotta secondo un principio di rispetto della persona che il nemico sempre è, secondo un criterio che segue «lo spirito cavalleresco» e, al tempo stesso, «l'ethos cristiano». Ne consegue uno stato di cose che, pur essendo paradossale per la religione cristiana, si configura come guerra senza odio: si uccide e si viene uccisi, «ma questo uccidere è uccidere senza odio, sì, un uccidere con l'atteggiamento

¹⁵ *Ibid.*, p. 125.

¹⁶ MANN, *Pensieri di guerra*, cit., pp. 44-45.

¹⁷ SCHELER, *Der Genius des Krieges*, cit., pp. 124-125.

spirituale del rispetto». Ciò rende la guerra accettabile, giustificabile anche, perché «costituisce la maestà di quest'opera terribile».¹⁸ Da una prospettiva simile, eroico-cavalleresca ma non anche religioso-cristiana, Ernst Jünger poteva scrivere, nel 1922, basandosi sull'esperienza della guerra da poco conclusa, che «vivere significa uccidere».¹⁹

Ed è sul denso e problematico testo di Scheler che José Ortega y Gasset si appoggia per scrivere un saggio che, configurato come lunga recensione a quel testo, è anche una riflessione originale sulla guerra che si fonda su una premessa, tutta filosofica nella sua essenza, secondo cui della guerra si dovrebbe parlare senza fanatismo di approvazione o di condanna, ma con la lucidità che deriva dall'averla pensata senza pregiudizi. E ciò, scrive Ortega proprio nel 1917, vale anche per il conflitto attuale: «Credo che il fatto tremendo della guerra significhi il castigo imposto agli europei per non aver pensato con serietà, con calma e con veracità riguardo alla guerra».²⁰ Egli sviluppa un'interpretazione così schietta della guerra, come concetto e come fenomeno reale, da costituire un vero e proprio modello di elaborazione filosofica su un tema così complesso, acuminato e al tempo stesso scivoloso. Qui la visione orteghiana mostra il suo ampio spettro e la sua capacità di penetrazione nelle pieghe dell'esistenza e della storia: la guerra non si contrasta con il pacifismo, ma con il realismo politico e lo storicismo filosofico, con una diagnosi della realtà che abbandoni i fantasmi dell'idealismo e si fondi invece sulla ragione vitale, ovvero sul quel «raziovitalismo» che Ortega concepisce come antidoto a qualsiasi dogmatismo e come pensiero concreto che si distacca dall'oggettivismo.

Leggere in parallelo il saggio di Scheler e l'approfondita recensione di Ortega è un modo di osservare i problemi in gioco (la guerra, la nazione, lo stato, la forza, il diritto, il potere, la violenza, la tensione e la coesistenza fra gli individui nella società) da un doppio punto di vista, con interpretazioni divergenti e talvolta contrastanti, ma con un medesimo impegno a pensare senza strumentalismi ideologici questo fenomeno

¹⁸ *Ibid.*, pp. 78-79.

¹⁹ E. JÜNGER, *La battaglia come esperienza interiore*, trad. it. di S. BUTTAZZI, Prato, Piano B, 2014, p. 57.

²⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *El genio de la guerra y la guerra alemana*, in *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1946, vol. II, p. 192.

sconvolgente e al tempo stesso affascinante. Il nodo principale intorno a cui, secondo Ortega, ruota l'indagine scheleriana è il rapporto fra guerra e diritto: Scheler lo piega al diritto dei grandi stati di affermare la loro forza, mentre Ortega afferma che non c'è propriamente un diritto alla guerra, e che quella volontà di affermazione è spesso, e anche nel caso della guerra in corso, sopraffazione che infrange le regole del diritto, provocando la reazione di stati minori che, alleandosi, riescono a sconfiggere, come Ortega ritiene accadrà nel caso attuale della Germania, lo stato potente.

Ortega non nutriva particolari simpatie per strutture internazionali, come la Società delle Nazioni che sarebbe sorta nel 1919, e tuttavia crede che «il vero motivo di naufragio non sia il diritto internazionale, ma la guerra», e che «questo terribile strumento ha prodotto effetti di durevole beneficio soltanto a popoli che lo hanno usato non per essi stessi, ma con visioni e al servizio di chiari ideali di diritto».²¹ Il punto cruciale è «il diritto della forza», un genitivo che, secondo Ortega, è fonte di equivoci perché equivoco in sé: «Non è che la forza sia un diritto, ma che ha un diritto specifico», che va accettato, non per affermare il diritto del più forte, come sembra aver fatto la Germania, ma per riconoscerli il giusto ruolo nella storia sociale: «Il fatto materiale di essere forte – spiritualmente o fisicamente – implica determinati diritti», e solo «quando questi saranno definiti e codificati» (sempre in base al diritto) «le armi giaceranno nei musei come mostri incomprensibili».²²

Questo non è pacifismo, è pensiero filosofico applicato alla realtà storico-sociale, e quindi umana, della guerra, la quale non nasce solo dall'arbitrio della forza adottato da uno stato, come è spesso accaduto e come accade oggi con la «guerra tedesca», ma scaturisce anche dal mancato riconoscimento e dalla mancata delineazione, giuridica, dei diritti che la forza implica. Qui emergono germinazioni teoriche orteghiane che si sarebbero sviluppate negli anni successivi, in particolare all'inizio degli anni trenta con *La ribellione delle masse*, e che svelano una concezione che salvaguarda le differenze e teorizza la loro necessità, un anti-egualitarismo liberale che, pur cercando di sfuggire a qualsiasi scelta bellica, non la demonizza con toni irrazionali o ideologici, né la

²¹ *Ibid.*, pp. 222-223.

²² *Ibid.*

bandisce semplicemente perché contraria alla morale, né accetta il pacifismo, che avrebbe la pretesa di impedire in generale la guerra senza risolvere i problemi non solo pratici ma spirituali che la generano.

Perciò, Ortega afferma che «la Germania oggi fa la guerra perché non ha mai avuto talento giuridico» (e si noti che Ortega parla di «talento», non di capacità legiferativa), e infatti, «se avesse dedicato alla creazione di un nuovo diritto una minima parte delle energie che ha impiegato nel predisporre una ulteriore guerra, forse la più consistente e metodica di tutte, però, in fin dei conti, senza alcuna novità umana, il suo destino sarebbe di maggiore altezza», mentre all'opposto «è un fatto che le guerre dell'Inghilterra hanno solitamente portato come risultato progressi nel diritto delle genti».²³ Egli è convinto che Scheler non propaghi «una nozione frivola della guerra», come invece fanno certi pacifisti che «vedono in essa semplicemente un'esplosione di forza bruta posta al servizio di interessi materiali», ai quali contrappone la convinzione che si tratti piuttosto di una forza spirituale. E su questo punto egli concorda con Scheler: «Lo spirito è suscettibile di convertirsi in forza bruta» ovvero di generare la guerra. Certo, per i «progressisti» è una tesi sconvolgente, ma è da qui che bisogna partire se si vuole davvero comprendere il problema della guerra: «Non ogni guerra è guerra di interessi; talvolta è mossa dall'onore o dall'ambizione di dominio (*poderío*)». Se si è ciechi dinanzi a questo fatto, non si riesce a capire un aspetto essenziale della realtà bellica: la forma ideale che la anima. Disconoscere questo tratto significa impedirsi di cogliere l'essenza del problema: bisogna «che scendiamo dalle parole alle cose, le quali sono sempre multiformi, complesse e irte di conflitti».²⁴

Ma anche Scheler, nonostante l'intuizione fondamentale sopra indicata, cadrebbe in una analoga cecità, di segno opposto: «Fissandosi solo nel carattere spirituale della guerra, sfuma o nasconde il suo elemento di violenza», che invece sarebbe decisivo per capire essenza e forme della guerra: «Il problema della guerra è il problema della violenza, ma né Scheler né i *pacifisti* d'occasione lo riconoscono così. Non Scheler, perché dichiara formalmente che l'esercizio della violenza non è il nucleo della guerra;

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, pp. 204.

non per i pacifisti, perché la guerra sarebbe solo violenza, e poiché ciò è falso, il loro compito risulta completamente inefficace». Perciò andrebbe affermato che «in effetti c'è nella guerra un motore biologico e un impulso spirituale che sono alti valori di umanità. L'ansia di dominio, la volontà che il superiore organizzi e regoli l'inferiore, costituiscono due sovrani impeti morali. Ma se nella guerra c'è questo, la guerra non è questo», o almeno non è solo questo, potremmo aggiungere. Qui Ortega esibisce il tratto filosofico più autentico con il quale bisognerebbe tematizzare questo fenomeno: senza mitizzarlo né demonizzarlo. La guerra si anima dallo spirito, dalla volontà spirituale di dominio, ma anche dall'esercizio della violenza di uno stato. La guerra fa vivere e al tempo stesso uccide; perciò, va considerata come «un caso particolare del diritto a uccidere». È questo, «e solo questo, ciò che costituisce il problema della guerra», e quindi «distrarre l'attenzione da questo punto significa predicare anziché fare scienza», o filosofia. Ed è proprio su questo aspetto che, in genere, non si vuole riflettere, a causa di «una vergognosa ipocrisia, una mancanza di vigore e di veracità»,²⁵ che invece a Scheler non mancano, nonostante il suo unilateralismo.

Nonostante migliaia di volumi, per lo più di enorme interesse, riversati su questo fenomeno, ritengo che rimanga valida la tesi orteghiana, secondo cui non si è approfondita la «questione preliminare», fondamentale e «decisiva» dal punto di vista filosofico: «Il fatto della guerra e il diritto ad essa». In tale chiave, non va tematizzato il rapporto fra guerra e giustizia, perché si tratta di un rapporto secondario, derivato e perciò non filosoficamente fondamentale, dal momento che «la giustizia non crea i diritti, bensì meramente li riconosce: sussume i casi particolari nelle norme generiche». Il problema va affrontato alla radice, al di là delle dichiarazioni etiche generali e generiche. È vero che «l'equità ci spinge a trattare con equivalenza i nostri prossimi, a non dare di più a chi merita di meno, e meno a chi merita di più», ma prima di agire in questo modo bisogna aver chiarito la questione fondamentale, aver cioè stabilito e compreso «il principio che ci orienti riguardo a chi è colui che merita di più e chi di meno». Parlare di giustizia, in generale e in particolare riguardo alla guerra, è sempre inadeguato e fuorviante, perché «la giustizia è sempre una istanza penultima, che

²⁵ *Ibid.*, pp. 204-205.

presuppone un'altra precedente, da cui ha luogo l'attribuzione originaria di diritti».²⁶ Anche riguardo a ciò si osserva una concordanza fra Ortega e Scheler, il quale aveva sottolineato l'imprecisione del concetto di giustizia, inadatto a capire la guerra e spesso usato strumentalmente per una sua sommaria condanna: nella guerra c'è un cambiamento di orientamento ai valori, che può essere compreso solo se sono stati chiariti i presupposti teorici della guerra stessa, grazie a cui essa si presenta come un'applicazione radicalmente diversa del concetto superficiale di giustizia, «una nuova fondazione di un ordine morale e giuridico superiore».²⁷ È dunque compito della filosofia, scoprire e illustrare quelli che Ortega chiama «i diritti differenziali», i quali ci permettono di capire che «tanto immorale come sarebbe trattare in modo disuguale gli uguali, è trattare in modo uguale i disuguali», perché «il progresso morale» consiste, da un lato, nel «denunciare le false disuguaglianze», ma dall'altro lato nell'«affinare il discernimento di quelle effettive».²⁸

Questo chiarimento filosofico ha valore non solo giuridico, ma anche etico, perché l'indagine e il riconoscimento delle differenze individuali si riflette anche sul piano sovraindividuale rappresentato dagli stati e dalle nazioni. Esso ci consente di distinguere una guerra giusta da una ingiusta, di stabilire che la guerra difensiva è giusta, ma anche di chiarire il concetto di difesa, e al tempo stesso di precisare alcune sfumature essenziali, come per esempio se una guerra coloniale possa essere giusta, pur non essendo guerra difensiva. Ma al di là di tutto, è di una meditazione radicale sulla guerra che c'è bisogno, perché solo in questo modo si potrà progettare su basi solide l'edificazione della pace: «Non cesserà di esserci guerra, fintanto che il pensiero non la vinca intellettualmente». Insomma: la filosofia è il migliore antidoto alla guerra; non le retoriche rivendicazioni pacifiste, ma il pensiero che procede senza pregiudizi nei confronti della guerra e che ci mostri «le profonde radici che essa possiede dentro la cultura», perché dopo aver acquisito questo risultato «sopraggiungeranno ancora

²⁶ ORTEGA Y GASSET, *El genio de la guerra*, cit., pp. 205-206.

²⁷ M. SCHELER, *Krieg und Aufbau*, Leipzig, Verlag der Weissen Bücher, 1916, p. 15.

²⁸ ORTEGA Y GASSET, *El genio de la guerra*, cit., p. 207.

dolorose e cruenti inimicizie fra i popoli, ma allora, e solo allora, avranno il carattere di azioni barbare».²⁹

La semplice, pacifistica condanna della guerra è «una soluzione comoda», una scorciatoia che evita non solo di affrontare la fatica del pensiero, ma anche di comprendere le molte sfaccettature della guerra, del suo concetto e delle sue forme storiche, e che impedisce una vera soluzione del problema sottostante. Si tratta perciò «di salvare quanto in essa vi è di giusto, ponendo mano all'invenzione di un nuovo *ius*, che regoli e soddisfi quei fluidi e delicatissimi diritti che, in effetti, soltanto la guerra ha potuto amministrare durante millenni». Nel caso particolare, la guerra in corso ci offre l'occasione di «indagare il diritto della guerra offensiva», perché «è da qui che è necessario orientare il nuovo *ius*».³⁰

Nel medesimo anno 1917 Georg Simmel pubblica un fulminante libriccino dal titolo *Der Krieg und die geistige Entscheidungen* (*La guerra e le decisioni spirituali*), con il quale entra in quel ginepraio culturale e politico che circondava le premesse, le interpretazioni, le giustificazioni e le implicazioni della guerra in atto. E lo fa da filosofo, tentando di contestualizzare i fenomeni storici e cercando la verità nelle cose, evidenziando in questo caso le strutture culturali e sociali che hanno prodotto la guerra e indagandole senza alcun timore di apparire appiattito sulla linea nazionalistica filo-tedesca oppure, al rovescio, anti-nazionale. Sulla linea imboccata nell'ottobre del 1914 dal centinaio (93 per la precisione) di intellettuali, scienziati, artisti e professori universitari tedeschi che sottoscrissero l'appello al mondo della cultura (*Aufruf an die Kulturwelt*) redatto dal grande filologo classico Wilamowitz-Moellendorf, egli aderisce al cosiddetto «fronte interno» e sostiene la necessità di restituire allo spirito tedesco quella dignità che le nazioni avversarie gli avevano negato, condannandolo come fondamentalmente guerrafondaio. L'appello del 4 ottobre era, infatti, un manifesto a difesa dell'identità tedesca, non contro le altre identità europee, ma come replica a quelle che erano ritenute accuse ingiuste, che andavano al di là della oggettiva

²⁹ *Ibid.*, p. 208.

³⁰ *Ibid.*, p. 209.

constatazione di fatti (fu la Germania a dichiarare guerra a Francia e Russia) per sconfinare nella diffamazione e nel vero e proprio odio.³¹

L'adesione a quel manifesto fu vastissima, tanto che il 23 ottobre 1914 più di 4000 professori, quasi l'intero corpo accademico, sottoscrissero una dichiarazione di sostegno esplicito al loro paese, affermando che esso non è asservito al militarismo prussiano, ma che «nell'esercito non c'è altro spirito se non quello che c'è nel popolo tedesco, poiché i due sono una cosa sola», e «questo spirito vive non solo in Prussia, ma è il medesimo in tutte le regioni del *Reich* tedesco». Da qui, i professori tedeschi concludono che «la nostra fede è che per l'intera cultura dell'Europa la salvezza risieda nella vittoria che conquisterà il "militarismo" tedesco, la disciplina militare, la fedeltà, lo spirito di sacrificio del concorde libero popolo tedesco».³²

Perfino l'«impolitico» Thomas Mann scrisse a sostegno della Germania, con energica convinzione e piena chiarezza. Riformato per motivi di salute, collabora allo sforzo bellico arruolandosi idealmente in «servizio spirituale armato» e appoggiando dall'interno la guerra al fronte. Nel 1914 afferma che la Germania è stata costretta a scendere in guerra da forze che «volevano strangolarci», da nazioni, la Francia in prima fila, che anelano alla distruzione della Germania e attendono «il momento in cui [...] i russi la invaderanno» (frase profetica che si sarebbe realizzata, in tutt'altre condizioni, trent'anni dopo). Questi nemici del popolo tedesco e della sua *Kultur* «non ci permettono di vivere, ma se osiamo protestare, insistendo sulla realtà della nostra esistenza, ci attribuiscono una deplorevole mancanza di galanteria». Perciò, «questa guerra è considerata [...] una specie di civilizzazione forzata della Germania».³³

Simmel, dunque, considera la guerra come uno spartiacque della storia tedesca: «La Germania, dove siamo diventati ciò che siamo, è sprofondata come un sogno finito, e noi, comunque si possano concludere gli eventi attuali, vivremo il nostro futuro sul

³¹ Cfr. «*Aufruf an die Kulturwelt*», in R. BRUCH - B. HOFMEISTER, eds., *Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung (Kaiserreich und Erster Weltkrieg 1871-1918)*, vol. VIII, Stuttgart, Reclam, 2002, pp. 366-369. Sul tema cfr. J. VON UNGERN-STERNBERG - W. VON UNGERN-STERNBERG, *Der Aufruf "An die Kulturwelt!". Das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg*, Stuttgart, Steiner, 1996.

³² «*Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches*», in K. RÖTHER, *Die Germanistenverbände und ihre Tagungen*, Köln, Pahl-Rugenstein, 1980, p. 156.

³³ MANN, *Pensieri di guerra*, cit., pp. 48-49.

terreno e sul suolo di un'altra Germania».³⁴ Niente potrà più essere come prima. Si tratta dunque di capire perché si è giunti a questo punto di rottura e come sarà questa «altra Germania». Egli ritiene che lo sconvolgimento attuale sia l'esito di un percorso dello spirito e della società, nel loro inseparabile intreccio, e che abbia a sua volta prodotto una scissione nella coscienza degli individui e una conseguente separazione tra il singolo individuo e la nazione. La Germania che nascerà dalle rovine della guerra (indipendentemente dall'esito del conflitto) sarà profondamente diversa, perché questa è «una svolta epocale», che accanto alle devastazioni materiali (anche in caso di vittoria, l'industria nazionale ne uscirà distrutta) registrerà un capovolgimento spirituale. La perdita qui però implica anche un guadagno: la rovina delle strutture economiche avrà come risvolto positivo il cambiamento di quelle «di natura spirituale e ideale». La crescita economica ha favorito lo sviluppo delle scienze, e queste si sono non solo moltiplicate, ma anche internamente frammentate fino alla disgregazione e alla scomparsa di quella visione unitaria che ancora nella prima metà del XIX secolo reggeva l'intero apparato del sapere e della ricerca. Al benessere sociale si era accompagnata una fioritura scientifica, ma quest'ultima aveva implicato una crisi della coscienza scientifica, lo smarrimento di quello strato di senso che alimenta, orienta e unifica la ricerca stessa.

Osserviamo di sorvolo che qui Simmel evidenzia e critica la medesima crisi dei fondamenti delle scienze che, vent'anni più tardi, Husserl avrebbe denunciato come crisi della coscienza europea. All'incremento della scienza corrispose quello del positivismo e la correlata inibizione del pensiero filosofico. Simmel pensa che questo sbilanciamento sia la causa primaria della perdita di coscienza storica del popolo tedesco, e che possa essere considerata come una delle cause nascoste della dichiarazione di guerra, dalla quale però certamente, come per catarsi, risorgerà – dovrà necessariamente risorgere, egli pensa, perché altrimenti la Germania scomparirà – lo slancio ideale, la riflessione filosofica, l'attività dello spirito paralizzati dal materialismo positivista, che nella guerra aveva cercato il proprio trionfo e che invece con la guerra, a prescindere dall'esito, troverà la propria sconfitta. Ma la disfatta del

³⁴ G. SIMMEL, *Sulla guerra*, trad. it. a cura di S. GIACOMETTI, Roma, Armando, 2003, p. 49.

positivismo non significa anche quella del pensiero tedesco e della Germania come tale. Da un lato, dunque, «gli ultimi decenni in Germania portarono, accanto ad una straordinaria operosità scientifica, un pauroso distacco del pensiero da decisive e fondamentali questioni. Se da pochi anni era già percepibile una reazione a ciò [...], allora l'impoverimento economico renderà evidente anche qui come questa guerra sia l'esecutore esterno di qualcosa che, interiormente, è già progettato e ardentemente desiderato».³⁵ Dall'altro lato, però, rimane saldo un fondamento che nessun positivismo potrà distruggere e che, dopo il radicale ridimensionamento di quest'ultimo, dovrà riemergere come presupposto di una rinascita dello spirito tedesco.

La Germania futura può, dunque, essere delineata solo per approssimazione o per negazione: qualcosa che non sarà come prima. La guerra è, in quanto tale, un male, ma è anche, in quanto questa determinata guerra, un bene, perché condurrà a quel cambiamento che era necessario per la rigenerazione dello spirito tedesco dopo l'ubriacatura materialistico-positivistica. «Io amo la Germania e perciò voglio che viva», dichiara Simmel, e tuttavia non vuole seguire la corrente giustificazionistica, quella cioè che spiega le ragioni per cui dovrebbe sconfiggere le altre nazioni e determinarsi nella sua tensione espansionistica, perché per questa via argomentativa si può arrivare ad essere confutati, mentre il suo amore di patria è «inconfutabile» perché «indimostrabile»: di questo genere è «la nostra voglia di Germania che sta al di là di ogni deduzione». Qui sta il problema: vincere non significa realizzare il «senso della storia». La vittoria del 1870 (l'unica guerra vinta dalla Germania) nacque sulla spinta di una volontà superiore, quella dell'unità della nazione e della sua integrità. Oggi, riflette Simmel, non c'è una tensione analoga, «non abbiamo nulla da affiancarle che sia da nominare con una parola così facile e incisiva».³⁶ Ciò nonostante, è ancora una volta in gioco la patria, non la sua unità o i confini, ma il suo valore spirituale: se dal 1870 la Germania ha vissuto una decadenza spirituale, ora si tratta di recuperare quell'altezza, di porre rimedio al materialismo che ha deformato la coscienza tedesca.

³⁵ *Ibid.*, p. 59.

³⁶ *Ibid.*, pp. 63-64.

La «solitudine» della Germania, il suo isolamento rispetto alla gran parte delle altre nazioni europee, nasce da una duplice contingenza: dalla volontà di autoaffermazione che lo spirito tedesco ha mostrato e profuso nell'ultimo secolo, ma anche dall'«odio europeo» verso la nazione tedesca, che non sarebbe, secondo Simmel, giustificato argomentativamente, ma solo pretestuosamente, da quella volontà. Il problema è talmente sentito fra gli intellettuali, che nel medesimo anno 1917 Scheler pubblica un saggio nazional-pedagogico che indaga le cause dell'odio per la Germania, mostrando che tale odio non scaturisce dalla guerra che la Germania ha mosso, ma la precede, alimentandosi di una sorta di «risentimento» spesso irrazionale, che non ha origine né nazionale né politica, bensì scaturisce «da un sentimento nato all'interno di tutti gli stati e tutte le nazioni da contrasti stratificati di carattere socialgenealogico ed etico».³⁷ La centralità geopolitica e storica della Germania sarebbe la causa sostanziale dell'odio nei suoi confronti, che nei altri popoli europei è maggiore anche di quello verso la Russia e i popoli slavi. L'«odio dell'Occidente verso di noi», osserva Scheler, è motivato per un verso dall'invidia per i risultati ottenuti in ambito tecnico, e per un altro verso dal disprezzo per la forma di pensiero, sia filosofica sia scientifica, che – Scheler si riferisce a un giudizio di Pierre Duhem – sarebbe manchevole «di chiarezza di pensiero e di ogni sano intelletto», e ciò implica che «nelle scienze» i tedeschi siano da un lato «mistici, nebulosi, confusi, o dall'altro solo intenti al “rigore” logico e matematico nell'ambito formale».³⁸ Rancore e disistima avrebbero dunque plasmato l'odio che è esploso in questi anni di guerra ma che risale a molto tempo addietro.

Un ulteriore, sia pure marginale, aspetto che Scheler individua in questo odio per la Germania, e che egli attribuisce in particolare all'ambito politico-culturale francese, sembra di notevole interesse culturale e storico, perché consisterebbe nell'idea che «la Germania moderna sia stata determinata in modo del tutto essenziale dall'elemento sottufficiale prussiano e da un ipercritico spirito ebraico, che cerca e produce sempre frammentazione».³⁹ Per quanto riguarda l'influsso prussiano, Scheler non lo nega e

³⁷ M. SCHELER, *Die Ursachen des Deutschenhasses*, Leipzig, Der Neue Geist Verlag, 1917, p. 28.

³⁸ *Ibid.*, p. 52.

³⁹ *Ibid.*, pp. 97-98.

tuttavia lo ritiene insufficiente per legittimare un sentimento come l'odio, mentre per l'azione imputata agli ebrei «non c'è traccia di prova», perché gli ebrei in Germania non sono più numerosi, né meno ingegnosi, né più potenti di quanto lo siano negli altri stati europei.

La via dell'odio è cieca, ma la sua comprensione apre uno spiraglio d'uscita. La soluzione per uscire da questa spirale negativa risiederebbe, secondo Simmel, in una rinnovata autocoscienza tedesca: una guerra si può vincere o perdere e chi l'ha combattuta rimane, anche da sconfitto, ancora vivo, ma la guerra in atto è per la Germania questione di vita o di morte, perché si tratta di decidere se «la Germania deve essere o non essere».⁴⁰ Come scriveva Thomas Mann nelle sue pagine sulla guerra, ora «è in gioco chiaro e netto il nostro diritto, il diritto di essere e di agire».⁴¹ E questa possibilità non deriva solo da una vittoria militare, quanto dall'affermazione – nella Germania stessa – dello spirito tedesco, che nella guerra si è riversato, ma che l'ha anche subita. Esercizio difficile, quello tentato da Simmel, ma inevitabile, perché reso necessario dalla filosofia, da quella forma di pensiero che lo spirito tedesco ha elaborato e sviluppato in forma magistrale. E reso possibile dal fatto che egli vede nella «guerra tedesca» anche «un significato ideale». Inizialmente pensava che la Francia avesse motivazioni forti e legittime, che cioè fosse in quel momento moralmente superiore alla Germania, ma quando riscontra che l'avversità, che non solo da parte francese ma pure dal resto del mondo si riversa contro la Germania travalica l'evento bellico, andando oltre il motivato risentimento verso chi l'ha scatenato e trasformandosi in odio totale, egli si ricrede: il popolo tedesco sta facendo l'esperienza di «una situazione assoluta», di una esperienza che si inserisce nella linea della guerra franco-tedesca del 1870, che aveva permesso l'unificazione germanica. Si tratta di un'esperienza assoluta analoga a quel *Gesamterlebnis*, a quell'esperienza completa che Max Scheler, nel 1916, delinea come ciò che la guerra, *questa guerra*, produce, non come tale, in quanto cioè seminatrice di morte, ma come impulso a pensare la situazione presente nelle sue ricadute future: è infatti «grazie alla guerra» che si darà «un tempo di tremendo

⁴⁰ SIMMEL, *Sulla guerra*, cit., p. 62.

⁴¹ MANN, *Pensieri di guerra*, cit., p. 42.

pentimento e penitenza», da cui nascerà «una più ricca e più seria tensione verso la costruzione morale», non solo della Germania ma pure delle nazioni europee in generale, in cui si manifesteranno «le nuove forme di coscienza sorte dalla guerra».⁴² L'esperienza esaltante di cui parla Simmel è, dunque, strettamente connessa con lo spirito del 1870, grazie al quale si è coronata l'idea germanica di nazione e si è compiuto un cammino unitario, ma dopo quella data gli anni di fondazione concreta della nazione tedesca in quanto tale sono stati, secondo Simmel, una perdita di slancio ideale e quindi «il simbolo pauroso della dissolutezza politico-economica, dell'instabilità, del materialismo sfrenato».⁴³ Una posizione analoga assume, nello stesso 1917, Scheler, quando denuncia l'iper-centralizzazione del *Reich*, dovuta allo «spirito prussiano», e la sua conseguente incapacità di far valere la sua centralità in Europa: «Dal 1870 non è riuscito ad attirare a sé i popoli che lo circondano, neppure quelli che sono di origine tedesca», poiché «ha perso la sua spiritualità fine, chiara e fragile». Infatti, «ovunque, persino in Svizzera e in Olanda, è stato più temuto che amato».⁴⁴ Ora, Simmel vede che la tensione morale che aveva condotto al 1870 si era allentata fino a trasformarsi in ansia di produzione, in una sorta di produzione fine a se stessa, che non vuole altro che riprodursi senza badare al proprio senso. Il potenziale tecnico-industriale ha prodotto una «esteriorizzazione», un «farsi economico della vita», che indebolisce il vigore precedente, le radici profonde della tradizione culturale, al punto che la domanda cruciale è: «La Germania di oggi possiede le forze in tensione necessarie che possano a loro volta essere sciolte con la nostra guerra e con ciò renderla nuovamente punto di partenza di un'altra Germania?».⁴⁵

Lo sguardo qui è storicizzante: l'altra Germania corrisponde al recupero di quella primigenia, o almeno pre-1870, e la sua realizzazione è possibile solo sulla base della piena comprensione e del pieno utilizzo della Germania presente, della Germania in guerra. La critica del presente non arriva a minare le basi della coscienza nazionale,

⁴² SCHELER, *Krieg und Aufbau*, cit., pp. 19-20.

⁴³ SIMMEL, *Sulla guerra*, cit., p. 65.

⁴⁴ M. SCHELER, *L'idea cristiana dell'amore e il mondo contemporaneo*, in *L'eterno nell'uomo*, trad. it. a cura di U. PELLEGRINO, Milano, Fabbri, 1972, p. 527.

⁴⁵ SIMMEL, *Sulla guerra*, cit., p. 66.

quanto piuttosto a ricostruirle e rinnovarle. Per Simmel, il contrasto fra una tendenza materialistica ed una spiritualistica rappresenta il nucleo dell'identità tedesca, costituita da una tensione ineliminabile e feconda tra l'anelito alla regolamentazione e quello alla trasgressione, talvolta tenuti in equilibrio e talvolta invece spostati verso l'una o l'altra polarità. La propensione a scoprire elementi estranei, a valorizzarli, se è il caso, e ad appropriarsene sarebbe la forma essenziale di quella «dialettica dello spirito tedesco» che egli vede emblematicamente rappresentata da Hölderlin. Negli ultimi decenni si è verificata un'accelerazione di questa dialettica, che ha trovato nella guerra un momento del suo sviluppo, l'antitesi per una fase successiva in cui lo spostamento negativo troverà un riequilibrio.

L'interpretazione storico-culturale, psicoanalitica e filosofica dello spirito tedesco elaborata da Simmel getta luce su risvolti nascosti dell'attivismo tedesco e della sua correlata pulsione bellica. La vita tedesca «soffriva per il contrasto fra un orientamento materialistico ed uno estetizzante»: il primo è stato «l'ombra» che ha accompagnato il rapidissimo progresso economico e che ha provocato una iper-reazione del secondo. Se nella psiche «esiste un profondo legame di base tra l'incatenamento troppo stretto alle cose e l'eccessiva distanza da esse», nello spirito tedesco questo legame di tensione è radicalizzato: «Da molto tempo sapevamo di essere affetti contemporaneamente da entrambi i disturbi» e ora «siamo pronti alla guarigione che aspettiamo ardentemente dalla crisi della guerra».⁴⁶

Con una nascosta ma identificabile simmetria rispetto alle riflessioni di Ortega a partire dal testo di Scheler, in Italia Benedetto Croce scrive, nell'agosto del 1917, alcune osservazioni, molto brevi, intorno al libro di Simmel qui analizzato. A Croce sembra che il filosofo berlinese sia stato spinto a scrivere sulla guerra, mentre essa infuriava, da motivazioni critiche e al tempo stesso giustificazionistiche, che lo portano da un lato a denunciare l'involuzione materialistica e monetaristica tedesca, e dall'altro lato a valorizzare il «motivo ideale» che risiede nell'idea di «salvezza della Germania». Si tratta di considerazioni «sottili ed eleganti, ma possono tutt'al più valere solamente come suggestioni di futuri pensieri, tanto per ora sono inafferrabili o contestabili in ogni

⁴⁶ *Ibid.*, p. 67.

loro movenza», denotando una capacità di «destreggiarsi», che sarebbe «l'abito suo costante, in ogni suo scritto filosofico».⁴⁷ Si osservi come Croce, che non aveva empatia nei confronti del pensiero simmeliano in generale, che considerava essere un esito dell'irrazionalismo contemporaneo, non riesca qui a sintonizzarsi sull'andirivieni teorico che Simmel traccia in quello scritto sulla guerra. È convinzione simmeliana che la patologia dello spirito che ha scatenato la guerra si curerà, dunque, con una nuova coscienza europea. Dalla guerra sorgerà una rinnovata coscienza, in grado di far rinascere la Germania e, auspicabilmente, di contribuire alla rinascita dell'Europa. Simmel non è un filosofo dell'astrazione, ma un pensatore del concreto, delle forme concrete della società e della vita, e quindi queste analisi contengono solo in apparenza un distacco dalla realtà, perché sono fattualmente connesse con la realtà dello spirito e dell'identità di una nazione tormentata che aspira a crescere, e nel caso di questi anni in modo esorbitante e violento. Dalla guerra nascerà una nuova Europa, perché la consapevolezza della distruzione condurrà necessariamente a un piano di superiore sintesi.

Come interpretare dunque la dimensione profonda, l'essenza di questa guerra? Vi sono secondo Simmel due opzioni, che egli espone in un articolo del 1915: la si può considerare come «un parossismo, una febbre di quelle che talvolta come epidemie si diffondono tra le popolazioni [...], e da cui un giorno queste si svegliano, spossate e senza comprendere come questa follia sia stata possibile», oppure come «uno straordinario rivoltare e arare a fondo il terreno europeo, perché ci restituisca sviluppi e valori, la cui natura oggi neppure siamo in grado di presagire».⁴⁸ Escludendo la prima perché troppo deterministica, la seconda sembra praticabile, ma a condizione di aver chiaro quali sono state le cause del conflitto e quali siano gli obiettivi che l'Europa intera deve porsi alla sua fine. Egli resta convinto che «senza l'accecamento, la delittuosa leggerezza di pochissimi uomini europei, la guerra non sarebbe scoppiata», e tuttavia, a deflagrazione avvenuta, vi vede «uno spiegamento di forza e un entusiasmo carico di spirito di sacrificio in una quantità mai conosciuta». Ora, nel momento

⁴⁷ CROCE, *Pagine sulla guerra*, cit., p. 183.

⁴⁸ SIMMEL, *Sulla guerra*, cit., p. 103.

presente (1915), le cose stanno così: la guerra sta causando rovine materiali e spirituali non facilmente riedificabili, il bilancio complessivo è ancora incerto, non definito nella sua portata demolitrice, tuttavia un fatto è, secondo Simmel, assodato: «Conosciamo una sconfitta [...]: la forma spirituale unitaria, che chiamammo “Europa”, è frantumata e non è prevedibile la sua ricostruzione».⁴⁹ È una perdita secca, alla quale bisogna fin d’ora pensare, pur nel tumulto bellico, perché da questa fatica dipenderanno le sorti non di questa o quella nazione, ma dell’intero orizzonte europeo.

Sulla consapevolezza simmeliana di questa perdita troviamo un passo di Benedetto Croce del febbraio 1919, quando il fumo dell’incendio europeo iniziava a diradarsi, nel quale egli riconosce il valore dell’analisi di Simmel, pur senza nominarlo, auspicando che la sua previsione non si avveri: «Un filosofo tedesco ha scritto, durante la guerra, che ciò che questa aveva certamente distrutto, almeno per lungo tempo, è “l’idea Europa”, cioè quel patrimonio di concetti e giudizi, quel patrimonio di verità che formava nei popoli europei un fondo comune e promuoveva ordini di sentimenti a tutti comuni».⁵⁰ Anche Croce pensa che bisogni compiere uno sforzo ciclopico, affinché la «densa ed opaca nebbia di errori e pregiudizi» svanisca, lasciando spazio libero a una rinnovata coscienza, perché «la guerra ha scoperto alla luce del sole quanto già i savi sapevano e dicevano», ossia «che tutti i popoli si provano, a volta a volta, intelligenti e accecati, forti e deboli, coraggiosi e smarriti, tutti si piegano ai comodi e alla pigrizia, tutti si risollevano di colpo alle più alte cime», e oggi, acquisito quanto la guerra ha manifestato, «possiamo, in Europa, guardarci tutti in faccia, superbi e umili insieme, affratellati nella comune umanità di miseria e di gloria».⁵¹

Lo sforzo richiesto da Simmel, dunque, sarà fruttuoso solo se si riuscirà a ripristinare l’idea di Europa, come «luogo dei valori spirituali», senza staccarla dalla coscienza nazionale: questa idea si consegue e si valorizza «soltanto attraverso la massima accentuazione di qualità specificamente nazionali», perché questa idea appartiene a ciascun europeo, a ciascun individuo, e va coltivata «senza strapparla però dalle sue

⁴⁹ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁰ CROCE, *Pagine sulla guerra*, cit., p. 298.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 297-298.

radici natie, come fa l'internazionalismo».⁵² Europa e nazioni non sono in contrasto, anzi, l'una è possibile solo grazie alle seconde, e queste possono dispiegare la loro essenza solo se vincolate reciprocamente nello spirito europeo, nell'ideale dell'Europa. Quella che Simmel chiama «l'idea Europa» si riaffermerà in primo luogo grazie alla coscienza individuale, che la guerra ha destato da una sorta di sonno dello spirito: è stata l'esperienza del conflitto a mostrarci, come per la prima volta, la realtà dell'Europa: «Essa esisteva nell'immaginazione di molti, nell'aspirazione di molti di meno e nel possesso di una quasi inesistente minoranza, la quale non aveva l'Europa stessa in senso proprio, ma un simbolo che la costituiva poiché l'avevano creato per sé».⁵³ Ma anche questo possesso spirituale era ed è ora decisivo, perché fa da modello alla possibile e ora necessaria elevazione della coscienza individuale alla visione di una sfera metafisica e una realtà storica che non è esterna alla vita del singolo ma le è intrinseca e connaturata.

Questa visione è analoga a quell'idea di Europa che, proprio nel 1917, Hugo von Hofmannsthal rilanciava come obiettivo della nuova coscienza storica che sarebbe sorta dalla guerra, ma solo se riuscirà a entrare nell'animo individuale, perché «il logoro ed esausto concetto d'Europa» può nascere soltanto in concomitanza con «risvegliate forze originarie», che sondino «profondità sacre ricche di contenuto», e questo recupero può avvenire solo creando «un nuovo io europeo, un mutato rapporto dell'io rispetto all'esistenza», che si deve forgiare primariamente «nel singolo», poiché «nelle masse [il concetto d'Europa] è vissuto attaccato allo schema, è diventato un gettone». È solo a partire dagli individui isolati, che procedono attraverso le loro sedimentazioni collettive, che si può formare la nuova coscienza di cui l'Europa ha bisogno affinché il sacrificio di tanti europei nell'inferno della guerra non sia stato vano: solo da qui si comprenderà «l'Europa come il colore fondamentale dello spirito del pianeta, l'europeo posto come misura assoluta», riuscendo così a valutare ciò che «di volta in volta è il nazionale sempre di nuovo misurato e corretto rispetto ad esso».⁵⁴

⁵² SIMMEL, *Sulla guerra*, cit., p. 106.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ HOFMANNSTHAL, *La rivoluzione conservatrice europea*, cit., pp. 37-38.

Già nel 1915 Hofmannsthal riteneva che «dopo questa guerra la terra sarà arata per la semina di una nuova Europa», perché «ciò che si subirà insieme – infatti oggi la pena è comune a tutte le nazioni – avrà liberato nei popoli e nelle loro vere guide, che non vedo identificarsi con quelle che oggi sembrano tali, quelle forze senza le quali la ragione è solo una parvenza».⁵⁵ Se l'aristocrazia politica non è stata in grado di conseguire questo superiore grado di sviluppo della civiltà europea ed è riuscita solo a far deflagrare le tensioni che opponevano gli stati, quella che un trentennio dopo Thomas Mann avrebbe chiamato la «nobiltà dello spirito» potrà invece condurre a un livello superiore proprio attingendo all'esperienza della guerra. Si trattava di un convincimento (o forse solo di un auspicio) diffuso, che Hofmannsthal così esprime: «A questa guerra, per come possa concludersi, seguirà un nuovo orientamento degli spiriti, sia qui da noi [in Austria] sia in tutta l'Europa», perché «un evento di proporzioni gigantesche come di fatto è questa guerra non può essere altro che la conclusione di un'intera epoca», come «una frana che sta seppellendo l'Europa» e che sta producendo «un violento rivolgimento spirituale».⁵⁶

Qui vengono evocate forze spirituali che possiedano però anche un'efficacia sociale, politica e civile, che ricollochino la dimensione dello spirito al centro della scena storica europea, facendola diventare il fulcro di «una nuova autorità», non meramente istituzionale ma appunto spirituale, che dovrà portare al risultato «di superare il concetto di massa, il più temibile e pericoloso concetto in questa guerra e nei decenni che l'hanno preceduta, e di sostituirlo risolutamente con l'alto concetto di popolo, che questa guerra ci ha nuovamente rivelato – almeno a noi austriaci e agli ungheresi e ai tedeschi, ma, come credo anche ai francesi». Dalla massa al popolo, il passaggio è politico e storico, anche se deve realizzarsi attraverso il bagno di sangue della guerra, da Hofmannsthal non auspicata ma considerata nel suo unico risvolto positivo, e cioè nella sua conclusione e nel rivolgimento che essa porterà: in quella nuova autorità dello spirito che genererà «un'Europa nuova e dotata della grazia di un'inattesa capacità di volare [...], che si risolleverà da quell'incendio del suo nido che essa stessa ha voluto».⁵⁷

⁵⁵ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 80-81.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 82.

Emerge qui, da un'ottica austriaca e letteraria, ciò che affiora anche in altre prospettive nazionali e filosofiche, cioè il collegamento fra volontà di distruzione (lo scatenamento e la conduzione della guerra) e volontà di ricostruzione (la nascita di una coscienza superiore), che diventa circolo virtuoso (se così ci si può permettere di dire riguardo alla dinamica spirituale della prima guerra mondiale, senza cioè che questa espressione suoni anche solo minimamente irraguardosa nei confronti di una tragedia immane) se realizzato non solo secondo i canoni classici della civiltà europea, ma anche in base a una nuova consapevolezza storica e culturale. Era convinzione comune di molti filosofi e letterati che, a guerra conclusa, l'Europa si sarebbe risolledata e pacificata: una previsione giusta ma troppo in anticipo, perché ci sarebbe stato bisogno di un successivo e ancora più devastante conflitto mondiale, affinché le nazioni europee decidessero di abbandonare la guerra come soluzione delle controversie che di volta in volta insorgevano.

Pure Scheler, in un articolo del 1917, guarda alle possibilità di una «ricostruzione culturale dell'Europa», che non si realizzerà solo con la soluzione delle contese territoriali o con il superamento dei conflitti industriali ovvero della «guerra economica e delle tariffe», ma con il ritrovamento di quelle energie che «si trovano nell'uomo che ha la libertà di volere, nel modo di pensare, nel cambiamento di opinione dell'uomo europeo e nel tipo di direzione delle forze spirituali che formano la cultura». La guerra è stata causata da «una colpa comune dei popoli europei», da un errore morale emendabile solo con «una penitenza comune», che dovrà trasformarsi poi in una «opera di ricostruzione», in una «volontà comune di ricostruire sulla base del principio che ogni stato, ogni popolo, ogni nazione abbia un posto particolare nel giardino di Dio, e che sia chiamata a dare un contributo insostituibile e non rimpiazzabile a una cultura di carattere mondiale».⁵⁸ Scheler non sta dicendo: tutti colpevoli, nessun colpevole, bensì: le responsabilità di ciascun popolo sono diverse sul piano concreto, ma c'è stato un concorso di colpa sul piano spirituale, che ha rappresentato la condizione di possibilità di questa guerra.

⁵⁸ M. SCHELER, *Della ricostruzione culturale dell'Europa*, in *L'eterno nell'uomo*, cit., pp. 558-559.

La colpa comune non riguarda dunque l'inizio materiale, ma l'origine spirituale della guerra, e solo dopo aver riconosciuto «la *reciprocità* della responsabilità» sarà possibile avviare quella «azione morale collettiva» da cui può generarsi «l'atmosfera morale che può rendere possibile la ricostruzione della cultura europea».⁵⁹ Non è dialettica astratta: la guerra come antitesi di uno stadio precedente e la pacificazione, in quanto ricostruzione culturale, come sintesi e quindi superamento delle forme passate. Si tratta piuttosto di una diagnosi e una terapia spirituali: la colpa morale è una colpa culturale, una malattia dello spirito che non è debellabile semplicemente eliminandone i sintomi (la guerra nella sua manifestazione concreta), ma solo con un intervento radicale sulle sue cause profonde. Il dopoguerra è dunque un assillo generale, un problema filosofico superiore anche rispetto a quello della guerra stessa, perché dalla radicalità della riflessione sulle cause spirituali del conflitto dipenderà l'assetto concreto nazionale ed europeo, che dovrà rappresentare il superamento della guerra nella coscienza di tutti e non nella mera, per quanto necessaria, pace fra le nazioni.

Ora però siamo ancora nel mezzo della guerra. L'epicentro del terremoto bellico era la conflittualità franco-tedesca, localizzata in un determinato territorio ma estesa all'intera dimensione spirituale. Se la potenza industriale era la struttura materiale dell'azione militare, l'energia delle idee ne legittimava l'orientamento teorico. Tra le due nazioni si stava giocando una partita drammatica, nella quale appunto erano confluite anche le formazioni ideali, gli apparati teorici che potevano supportare e giustificare le mosse concrete. Gli organi della promozione ideologica, soprattutto da parte tedesca, si richiamavano a modelli filosofici (tra cui, in particolare, Hegel e Fichte), appropriandosene e asservendoli a una causa ad essi estrinseca, ma che era legata a quella a cui essi avevano dato il loro contributo all'inizio del XIX secolo e che si sarebbe poi concretizzata nella guerra franco-tedesca del 1870, la causa cioè della nazione, della sua forza, della sua integrità e della sua espansione, non necessariamente territoriale ma spirituale e, via via sempre più, materiale ovvero industriale. Una cosa però è la propaganda, altra cosa è l'elaborazione filosofica. Infatti, su quest'ultimo piano, lo scontro non era certamente così greve come quello che avveniva nell'ambito

⁵⁹ *Ibid.*, p. 560.

della propaganda culturale e, come si direbbe oggi, mediatica, né così violento come quello che esplodeva sui campi di battaglia, anzi, era sempre mitigato dalla volontà di comprendere. E tuttavia, come sempre accade in filosofia, le ragioni in cui si crede o che si ritengono valide ossia fondate vengono difese fino in fondo, con una determinazione non meno intensa di quella che stava allora muovendo gli eserciti.

Un esempio perfetto, per sintesi teorica e per autorevolezza dell'autore, di questa forma di *conflitto filosofico* è il breve documento presentato da Henri Bergson all'Accademia delle scienze morali e politiche di Parigi il 12 dicembre 1914.⁶⁰ La contrapposizione bergsoniana fra vita (spirito francese) e macchina (spirito tedesco fra otto e novecento) è però plausibile fino ad un certo punto, fino cioè allo strato politico-sociale, industriale e organizzativo che sosteneva l'apparato militare, ma non rende giustizia allo strato del pensiero, nel quale si erano sviluppate energie che contrastavano con efficacia il positivismo oggettivistico e materialistico che, certamente, aveva contribuito all'idea di entrare in guerra. La *Lebensphilosophie* (Dilthey, Simmel e il recupero filosofico di quel masso erratico che era Nietzsche), la nascita della fenomenologia (Husserl) e quella parte del movimento storicistico che recuperava le origini leibniziane, vichiane e goethiane dell'organicismo come caratteristica della storia, queste correnti erano sorte dal profondo dello spirito tedesco e non potevano essere omologate né all'idealismo hegeliano e al pensiero della totalità ad esso correlato, né al materialismo positivisticò e deterministico che, con sbrigativa convergenza, erano stati presi a supporto giustificativo della guerra e della sua ideologia assolutistica e meccanicistica. Il panorama filosofico tedesco era molto meno lineare di quello tracciato da Bergson e non permetteva di istituire un nesso immediato con la visione militaristico-industriale, meccanicistica nella teoria e nella prassi, che si era affermata nelle classi dirigenti a partire dal nucleo prussiano per estendersi poi, dopo il 1870, all'intera Germania.

Di questa aporia bergsoniana si era pienamente reso conto Croce, che nel 1915 critica l'atteggiamento di quegli intellettuali che volevano «storcere la verità e improvvisare dottrine», come appunto il caso dell'«applicazione che il Bergson ha fatta

⁶⁰ Cfr. H. BERGSON, *Il significato della guerra*, traduttore non specificato, Milano, Mimesis, 2013.

della sua teoria della “meccanicità” al Comando militare germanico, e di quella dello “slancio vitale” al Comando militare francese». ⁶¹ Modello di rigore scientifico e di quell’equilibrio mentale che la filosofia sempre dovrebbe fornire, Croce, schierato patriotticamente contro gli imperi austro-germanici, esortava a conservare la massima equanimità nel giudicare l’elaborazione teorica delle nazioni avversarie e, per esempio, a non credere a chi presenta «la storiografia tedesca come nient’altro che una sorta di oratoria per eccitare l’orgoglio nazionale». ⁶² Bergson ha ragione quando sostiene che il pensiero kantiano offriva meno appigli alla concezione bismarckiana della società e della nazione, mentre quello hegeliano conteneva, indubbiamente, molte strutture utilizzabili da tale concezione. In un certo senso e al prezzo di alcune forzature, la filosofia hegeliana era per così dire “bismarckianizzabile”, ma la sua complessa articolazione del problema della totalità non era riducibile a quello schema meccanicistico della strutturazione sociale e del governo dell’economia, che serviva da piattaforma per la riedificazione militaristica della nazione che doveva prussianizzare l’intero mondo germanico, escluso ovviamente quello austriaco, che non era assoggettabile, nonostante la sconfitta del 1866, esito della breve ma decisiva guerra in cui la Prussia, con alleati come l’Italia e molti granducati e principati tedeschi, sconfisse l’Austria, a fianco della quale combatterono però, vale qui ricordarlo, numerosi regni e granducati tedeschi (Baviera, Sassonia, Hannover, Baden, la città libera di Francoforte, solo per citarne alcuni). E fu proprio a partire da quel successo militare del 1866 che la Prussia iniziò il suo vittorioso lavoro di unificazione dei territori tedeschi culminato con la guerra franco-prussiana del 1870-71.

Certo, Bergson aveva ben presente che Hegel non fosse Bismarck, e tuttavia egli forza l’interpretazione per evidenziare quella differenza – essenziale, fondamentale – su cui si innesta la sua teoria sulla guerra in corso (e, in forma germinale, della concezione della guerra che avrebbe elaborato nel 1932 con *Le due fonti della morale e della religione*). La collaborazione fra militarismo e industrialismo aveva portato la Germania a un grado di efficienza che la convinceva della propria potenza e che le lasciava

⁶¹ CROCE, *Pagine sulla guerra*, cit., p. 52.

⁶² Cfr. *ibid.*, p. 181.

immaginare un destino più grande, che la spingeva a guardare imperialisticamente all'Europa. Ma questo obiettivo doveva essere legittimato sul piano ideale, ed ecco così il recupero storico minuzioso (e in parte anche capzioso) di «tutti i pensieri che potevano prestare una forma seducente o impressionante alla convinzione già fatta». Ora «l'imperialismo tedesco possedeva la sua dottrina»,⁶³ che non corrispondeva propriamente alla filosofia classica tedesca, ma era «una filosofia destinata a tradurre in idee quella che era, in fondo, ambizione insaziabile, volontà pervertita dall'orgoglio».⁶⁴ Una teoria della forza che, al suo estremo, concepiva la guerra come «annichilimento del nemico». Bergson parla di «barbarie», sorta dalla crescita smisurata e repentina della tecnica, della «macchina», che la Germania era riuscita, brillantemente, a inventare e produrre, ma che ora si presentava come protesi artificiale che il corpo organico della società non aveva potuto assimilare: «Il suo corpo ne venne improvvisamente e prodigiosamente ingrandito, senza che la sua anima avesse potuto dilatarsi così presto da abbracciare tutto questo nuovo corpo».⁶⁵ Questa nuova barbarie era il punto finale di un percorso storico: «La Prussia era stata militarizzata dai suoi re, la Germania era stata militarizzata dalla Prussia», generando «una nazione possente, che procedeva *macchinicamente*», che è essa stessa una formidabile gigantesca macchina, il cui scopo interno è la crescita materiale e il cui obiettivo esterno è la guerra o meglio la vittoria e il dominio che ne consegue.

Ecco, dunque, come si divide il fronte dello spirito che aleggia su quello militare: da un lato, «la forza dispiegata in superficie, dall'altro la forza in profondità»; da un lato, lo slancio macchinico e dall'altro quello vitale; da un lato, «il meccanismo, la cosa bell'e fatta, che non si restaura da sé; e dall'altro la vita, potenza di creazione, che si fa e si rifà ad ogni istante».⁶⁶ A questa incisiva e suggestiva proposizione fa tuttavia da controcanto, in una quasi simultaneità storica, la visione di Scheler, dalle chiare ascendenze filosofico-tedesche, secondo cui l'attuale volontà bellica tedesca non è fondata sulla potenza materiale, bensì su quella spirituale e vitale: «Tutto ciò che è

⁶³ BERGSON, *Il significato della guerra*, cit., p. 21.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 24-25.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 27.

morto, meccanico cerca non solo di “conservarsi” obbedendo ai ben noti “principi di conservazione” meccanici, mentre la vita cresce o scompare». Dietro al moto, anche a quello della volontà bellica, si trova la volontà di vita, la vita come spinta e impulso, che fluisce e si intreccia inscindibilmente con lo spirito, perché «la radice della guerra è il principio dell’universalismo della vita, sovraordinato rispetto al principio individualistico». Qui domina una volontà superiore spiritual-vitale, una «duratura volontà di vita (*Lebenswillen*)» che assorbe e vivifica gli interessi dei singoli e delle generazioni, delle comunità e dello stato, il quale infine cresce proprio in virtù di quella volontà fondamentale. La «crescita del potere» insita nell’essenza dello stato fa sì che questo si muova, come la vita, lo spirito o l’organismo, in vista della sua crescita. Perciò, questa la conclusione di Scheler, «la guerra è lo stato nel suo stesso attuale crescere e divenire».⁶⁷

Ritornando a Bergson, egli sostiene che se la forza spirituale dei popoli si regge solo su ideali che la trascendono, l’ideale della Germania attuale non è più quello della filosofia e dei principi da essa scaturiti, e quindi si è abbassato a idee inferiori, come quella che afferma la preminenza della forza sul diritto e su cui si fonda la nuova anima tedesca. Ma questo abbassamento equivale a un ripiegamento su di sé, a una chiusura della morale sull’equazione forza-diritto e sulla circolarità viziosa della forza stessa: la forza trae nutrimento dalla forza. Perciò, conclude Bergson, questa Germania, che si è sottomessa al pragmatismo militaresco anziché attingere alle sue fonti spirituali, è destinata ad essere sconfitta e addirittura a perire, perché «si è isolata moralmente da qualunque ideale capace di rivivificarla».⁶⁸ Soccombendo alla volontà prussiana, lo spirito tedesco doveva rivolgersi anche contro se stesso, e così, anziché perseguire «una spiritualizzazione della materia», si era posto come obiettivo «la meccanizzazione dello spirito».⁶⁹ Abbandonata la metafisica e la poesia per affidarsi alla tecnica, la Germania si è lasciata irreggimentare dalla Prussia, la cui artificialità politico-costituzionale rifletteva il suo ideale meccanicistico: «Meccanica era la sua amministrazione, che

⁶⁷ SCHELER, *Der Genius des Krieges*, cit., p. 42.

⁶⁸ BERGSON, *Il significato della guerra*, cit., p. 43.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 26.

funzionava con la stessa specie di regolarità di una macchina ben congegnata; meccanico, di estrema potenza e precisione era anche l'esercito»,⁷⁰ e quindi l'intera società si meccanizzò, come una divisione corazzata, fino nelle sue pieghe spirituali. Da questa diagnosi, non importa quanto eccessiva, Bergson trae però, già nel novembre del 1914, una conclusione che si sarebbe dimostrata vera: «La Germania soccomberà», perché dotata, potremmo dire, di una forza senza energia, di una forza materiale prodotta e non di una forza morale produttrice.

Vero è che alla Germania si contrappose uno schieramento di nazioni decisamente poderoso e probabilmente invincibile, ma era inscritto nel genoma storico della Prussia il fatto di doversi, inevitabilmente, logorare ed esaurire nel proprio meccanicismo positivistico. Aver ridotto, detto concisamente e iperbolicamente, lo spirito a materia, fu una colpa che le doveva ritorcersi contro, che essa doveva espiare, anche e soprattutto con la sconfitta. Il fatto che, poco più di vent'anni dopo, la Germania ricadde nel medesimo errore, nella medesima esaltazione bellicistica e meccanicistica, aggravata questa volta da una volontà di annientamento quasi inedita nella storia europea (identica solo a quella del regime sovietico e della sua ideologia dello sterminio di classe, come per esempio è stato limpidamente mostrato da Luciano Pellicani, il quale osserva che «i risultati del comunismo al potere sono stati esattamente gli stessi del nazismo: uno smisurato cumulo di macerie materiali e morali e una ancor più smisurata scia di cadaveri»),⁷¹ rappresenta una reiterazione, un duplicazione della colpa che non poteva trovare altro esito se non nel raddoppiamento della sconfitta e dell'espiazione. E del resto già nel 1917, in un saggio intitolato *Pentimento e rinascita*, Scheler aveva indicato nella contrizione la strada che avrebbe permesso, non solo alla Germania ma pure alle altre nazioni, di risalire alle fonti della guerra e di purificarle dall'inquinamento ideologico e morale.⁷²

Ora, per quanto riguarda il rapporto fra macchina e spirito, si osservi la simmetria speculare o inversa con la riflessione di Simmel. Se Bergson vede nel meccanicismo,

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 13-14.

⁷¹ L. PELLICANI, *La Grande Guerra e la rivolta contro la civiltà liberale*, in «Eunomia», IV n.s., 2, 2015, p. 12.

⁷² M. SCHELER, *Pentimento e rinascita*, in *L'eterno nell'uomo*, cit., pp. 139-171.

ovvero nel macchinismo tedesco, il punto di spinta dell'azione bellica e di conquista, Simmel riconosce che il materialismo tedesco è diventato una nuova ideologia dominante che ha vanificato gli sforzi spirituali che si erano dispiegati nel vittorioso 1870, facendo crescere una potenza economico-industriale senza i fondamenti spirituali che avevano fino a quel momento costituito l'anima del popolo tedesco. Potremmo dire che, per Simmel, la nazione tedesca non è – come ha sostenuto, per altro correttamente, Helmuth Plessner – «ritardata» (la *verspätete Nation*), quanto *differita* rispetto alla lunghezza d'onda dello spirito, e che dunque anche la guerra tedesca è debole perché non pienamente fondata sullo spirito. Egli non può, dunque, condividere la posizione bergsoniana, con la quale si confronta in un breve articolo del 1914, ritenendola falsificatrice di una intima verità che inerisce allo spirito germanico e che sarebbe a suo avviso ancora perfettamente in grado di restituire al popolo il senso della sua missione storica (l'eco fichtiana qui è molto forte) al di là della manipolazione materialistica. La critica bergsoniana mostrerebbe dunque «l'irrimediabile incapacità dei Francesi di comprendere l'essenza tedesca».⁷³ Per Simmel il meccanicismo è qualcosa di più della macchinizzazione dello stato: è una positivizzazione dello spirito, che egli critica sul piano filosofico e su quello storico come causa principale della crisi in cui si trova oggi la Germania. Egli scrive seguendo passo dopo passo gli eventi bellici, parlando dal cuore di quella Germania che è ora sul banco degli imputati, ma che ha una tradizione di pensiero che avrebbe potuto anche evitarle di trovarsi in tale condizione, se solo avesse saputo limitare il potere del positivismo, con tutte le sue implicazioni pratiche, che in questi anni stanno svelando la loro negatività.

In una presa ancor più diretta riguardo agli eventi, nel dicembre del 1917 il filosofo Miguel de Unamuno veste i panni del cronista di guerra per conto del quotidiano argentino «La Nación» e si reca al fronte italo-austriaco, poche settimane dopo la sconfitta di Caporetto. Da qui, parteggiando esplicitamente ed entusiasticamente per l'Italia, osserva e medita, scrivendo pagine suggestive e dense di implicazioni

⁷³ G. SIMMEL, *Bergson und der deutsche "Zynismus"*, in «Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik», IX, 1, 1914, pp. 198-199, ora in *Gesamtausgabe*, 24 vols., a cura di O. RAMMSTEDT, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989 sgg., vol. XVII, p. 123.

psicologico-sociali, oltre che storico-filosofiche. La guerra in atto, deprecabile come tutte, è stata sferrata da una nazione (e suoi alleati) e va ora condotta come una guerra di resistenza (all'espansionismo tedesco) e di rinnovamento (del baricentro spirituale europeo), una guerra che dal punto di vista delle nazioni opposte all'asse austro-tedesco può definirsi «giusta». Già nel febbraio 1917 Unamuno aveva lanciato una testimonianza appassionata ma lucida sulla guerra in corso, definendola «guerra europea», dinanzi alla quale la Spagna aveva assunto un atteggiamento di neutralità, che egli criticava come ignavia politica e miopia storica. Con toni non enfatici ma certamente decisi, Unamuno interpreta questa guerra come «una rivoluzione anglo-latina-slava» contro la prepotenza austro-tedesca: il 1914 sarà infatti una *data miliare* nella storia europea. Nei confronti di popoli «impreparati» in quanto «distratti» da lotte interne si è scagliato «un popolo che possiede la coesione dei popoli predatori e che ha creato una sorta di nuova santa alleanza».⁷⁴

La causa della guerra risiederebbe, dunque, nella volontà di potenza e di dominio, che ha portato all'orrore «della più tragica, della più infame delle guerre», a quell'orribile punto «a cui i popoli possono essere condotti dalla follia megalomane di chi vuole organizzare a ferro e fuoco il mondo. La follia di quelli che prima hanno avvelenato le anime di certi popoli con la menzogna, e che poi li hanno lanciati, convertiti in greggi di soldati, contro i popoli liberi che non volevano lasciarsi sfruttare, né arrendersi a un sistema di slealtà e prepotenza».⁷⁵ Ma anche Unamuno riconosce, dietro alle pulsioni belliche, uno spirito tedesco costruttivo e fecondo, che in passato «ha reso servigi così grandi al progresso e alla civiltà cristiana-grecolatina o, detto in altri termini, europea», e che potrà, dovrà tornare a rendere in futuro, dopo la fine di questa guerra, «perché noi sappiamo, ne siamo intimamente convinti, che [...] la Germania, quella dalla nobile radice, riconoscerà l'ingiustizia dei pensieri generatori di questa Alleanza».⁷⁶

⁷⁴ M. DE UNAMUNO, *L'agonia dell'Europa. Scritti della Grande Guerra*, trad. it. a cura di E. LODI, Milano, Medusa, 2014, p. 69.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 81.

La guerra sta facendo esplodere anche la tensione tra pacifisti e militaristi e, più precisamente, sta radicalizzando la frattura tra una considerazione moralistico-superficiale ed una ideologico-strumentale della guerra (che, sia pure in forme diverse e su opposte sponde, inerisce sia al pacifismo sia al militarismo belligerante). Esempio è al riguardo la riflessione di Scheler, che si colloca al di là sia del pacifismo sia del militarismo, perché, considerando entrambi forme del determinismo positivistic, ritiene che vadano superati in una concezione realistica e al tempo stesso spirituale che comprenda la guerra al di là delle concezioni correnti che la fissano nei concetti di bene o di male. In questi anni, egli considera il pacifismo come negativo e inutile, perché sarebbe foriero di un atteggiamento di odio per coloro che non si accodano alla sua visione e, pure, inerme rispetto alla forza della guerra. Dall'altro lato, se il «militarismo di principio» è «quel tipo di pensiero e di mentalità che si svela nella negazione della pace perpetua», il «militarismo strumentale è quel modo di pensare che riconosce il valore della guerra e delle forme militari non in se stesse ma come strumento realistico a favore di scopi politici in determinate circostanze storiche».⁷⁷ Quando il militarismo di principio diventa un «ethos nazionale», esso si sovrappone alle forme politiche e le subordina.

Su questa linea troviamo anche Unamuno, secondo il quale «il militarismo che tutti noi cittadini dobbiamo aborrire» è quello che mira a qualcosa di estrinseco rispetto al fine di servire la patria, quello che teorizza e pratica «la trasformazione della guerra in un mezzo attraverso cui ascendere e dominare».⁷⁸ Ma Unamuno considera il problema da una prospettiva opposta a quella scheleriana, perché, come già Bergson, vede nella Germania l'incarnazione del militarismo fattosi dottrina dello stato e sostenuto anche da quelli che egli chiama «i pedanti della milizia» o «accademici della scienza della milizia», i quali, avendo constatato (e dichiarato) la superiorità bellica tedesca, ritenevano che «la ragione stava dalla sua parte». Costoro, «sostenitori dello stato moloch», fanno «dell'esercito uno strumento dello stato e del principe, non un organo della nazione», e su questo piano si equivalgono i nazionalisti e i socialisti, i quali

⁷⁷ M. SCHELER, *L'idea di pace e il pacifismo*, trad. it. a cura di L. ALLODI, Milano, Angeli, 1995, p. 128.

⁷⁸ UNAMUNO, *L'agonia dell'Europa*, cit., p. 74.

sarebbero fautori del «socialismo di stato», di un «socialismo di cattedra che in fondo non è altro che imperialismo».⁷⁹ D'altra parte, Unamuno ammonisce anche a non cadere nel fatale equivoco del pacifismo, che antepone il dogma della pace alla ricerca e alla spiegazione delle cause della guerra, facendo così credere che l'odio scaturisca dalla guerra e non da una disposizione d'animo precedente.

Che in quegli anni il vento del nazionalismo stesse spirando con forza è fatto storiograficamente assodato, ma la bonaccia pacifista non era meno gravida di conseguenze negative, l'internazionalismo ideologico in primo luogo. Croce considerava la prima guerra mondiale come «la riduzione all'assurdo di tutti i nazionalismi»,⁸⁰ perché quando il sentimento di patria diventa esaltazione di sé e denigrazione degli altri si arriva all'assurdità di risolvere con la guerra quella che è la tensione naturale che differenzia e separa le nazioni. Critico di ogni nazionalismo, Croce è tuttavia convinto sostenitore delle ragioni delle nazioni, della necessità di rispettare quelle di ognuna e di assegnare alla nazione il primo posto non solo nella formazione della coscienza storica ma pure nella dialettica ovvero nel dialogo internazionale.

Anche se, per Scheler, «la guerra 1914-18 non è stata in primo luogo una guerra nazionale bensì una guerra fra alleanze di grandi potenze» e al tempo stesso, poiché vedeva contrapposti essenzialmente «regimi borghesi e resti del feudalesimo», è stata «una guerra eminentemente politica»,⁸¹ e anche se, nel 1917, egli afferma che sia «un conflitto tra differenti spiriti nazionali» e che pertanto sia una guerra «metafisica» più ancora che politica,⁸² è innegabile che l'elemento nazionale fu un fattore decisivo in quella «mobilitazione generale» che in Germania soprattutto fece di una guerra della corte prussiana una guerra del popolo tedesco.⁸³ Secondo Croce, questo invasamento nazionalistico arriva perfino, come scrisse al momento dell'entrata in guerra dell'Italia, a reclutare gli uomini di scienza, il cui zelo li spinge «a volgere i concetti della scienza a

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 75-76.

⁸⁰ B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1943, p. 353.

⁸¹ SCHELER, *L'idea di pace e il pacifismo*, cit., pp. 138-139.

⁸² SCHELER, *Der Genius des Krieges*, cit., p. 117 e ss.

⁸³ Cfr. K. FLASCH, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Berlin, Fest, 2000.

conforto di questa o quella tesi politica contingente, a difesa e offesa di questo o di quel popolo», abdicando così al loro obbligo professionale e morale insieme, che è il «dovere verso la verità».⁸⁴ Tuttavia egli ritiene che il sentimento nazionale sia un valore al quale bisogna sempre richiamarsi; riconosce alla Germania il merito di aver «serbato vigorosissimo il sentimento della patria, dello stato, della missione storica del popolo tedesco», e auspica che la guerra possa servire proprio a rafforzare in tutti i popoli questo sentimento: «Se sarà così, non tutto il male sarà venuto per nuocerci», e «usciremo dalla guerra con un sentimento più alto, più grave, più tragico della vita e dei suoi doveri».⁸⁵ Controcorrente, come un grande pensatore poteva essere, Croce ritiene che la guerra non dovrà annientare, ma rafforzare lo spirito nazionale di ciascun popolo europeo, perché crede che l'amor di patria sia un valore irrinunciabile e fecondo per lo sviluppo generale e per quello italiano in particolare.

Nel dicembre del 1914 Croce pensa «con terrore a quel che è accaduto in alcuni popoli [...], quando la guerra è stata provocata dai raziocinî degli impazienti»,⁸⁶ ma ritiene altresì che una volta decisa l'entrata in guerra, la patria vada servita senza reticenza: «Ci batteremo fino all'ultimo, e faremo ogni sacrificio per la nostra patria, qualunque cosa debba accadere». Questa è la sua risposta ai «doveri degli uomini di scienza in tempo di guerra», perché «ora non è tempo da maestri di scuola; c'è da fare altro: c'è da vincere per l'Italia».⁸⁷ Anch'egli guarda alla guerra come un fenomeno proprio della vicenda umana e allo stato come un'espressione di potenza, giustificando così «la teoria dello stato come potenza e della vita dello stato come lotta per l'esistenza», perché «la storia [...] mostra che gli stati e gli altri aggruppamenti sociali sono tra loro perpetuamente in lotta vitale per la sopravvivenza e per la prosperità del tipo migliore; e uno dei casi acuti di questa lotta è ciò che si chiama la guerra». Senza alcuna sfumatura naturalistica, dato il tratto sempre storicistico del suo pensiero, Croce illustra qui, siamo nel febbraio 1916, la guerra come un elemento essenziale e basilare dell'esistenza umana, che in quanto tale è ineliminabile e quindi va affrontato nella sua

⁸⁴ CROCE, *Pagine sulla guerra*, cit., p. 52.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 73-74.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 59-61.

datità, senza semplificazioni ideologiche o sovradeterminazioni morali. Perciò, «quando la guerra scoppia [...], i componenti dei vari gruppi non hanno altro dovere morale che di schierarsi alla difesa del proprio gruppo, alla difesa della patria, per sottomettere l'avversario o limitarne la potenza o soccombere gloriosamente, gettando il germe di future riscosse». La morale va dunque affinata su questo registro superiore, che implica un concetto di giustizia non appiattito sul senso ordinario del termine: «Solo a questo modo l'individuo è giusto [...], e giusto sarà, per un tempo più o meno lungo, l'assetto che si formerà dopo la guerra».⁸⁸

La durezza di queste righe deriva dalla convinzione che le guerre non sono solo catastrofi ma anche, secondo la lezione di Vico, occasioni di sviluppo dei popoli e degli individui, e che dunque «solo una falsa ideologia [...] può tentare di surrogare a questi concetti semplici e severi la ideologia del torto e della ragione», una specie di ipoteca ideale non dissimile da quello che pretende di fissare il prezzo in sé dei beni, al di fuori delle opzioni del mercato. I caratteri interni della guerra non possono dunque essere stabiliti *a priori* da una morale irrealistica e spesso sofisticamente orientata. La guerra non è definibile semplicisticamente o strumentalisticamente come un truculento macello, perché «chiamare la guerra, chiamare questa religiosa ecatombe alla quale la vecchia Europa si è offerta fidente nell'avvenire e guardando ai figli dei figli, chiamarla (come usano gli umanitarî e i massoni) “resto di barbarie e sopravvivenza d'istinti sanguinari”, è tal giudizio, che basterebbe a render chiara l'insanabile inferiorità, la pochezza, l'ottusità» di questa «forma mentale».⁸⁹ In questi passaggi, come sempre del resto, Croce è tagliente e diretto, tanto da scuotere teorie e opinioni consolidate, eppure in essi si avverte una libertà e un'autonomia di pensiero che contribuiscono alla comprensione del fenomeno bellico nella sua complessità più di mille trattazioni storiograficamente o eticamente convenzionali.

Egli respinge la retorica guerresca o guerrafondaia e, riferendosi al caso italiano, critica quel «fraseggio insulso», che, con l'intenzione di aiutare il paese in guerra, sortisce l'effetto opposto, spingendolo «in realtà, alla disfatta», e tuttavia non ha dubbi

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 90-91.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 91 e p. 110.

sulla necessità di sostenere lo sforzo bellico, non solo dal punto di vista materiale, ma soprattutto da quello del pensiero, correggendo gli atavici vizi concettuali italici («vieti concetti e modi superficiali di giudizio) ed elaborando «concetti direttivi» nuovi e adatti all'urgenza storica. E in ciò egli vede una duplice azione: da un lato, il pensiero che si rafforza contribuisce all'esito positivo della guerra; dall'altro, la guerra incita al miglioramento del pensiero, così che «ciò che non si riesce a imparare durante anni ed anni, si può talvolta impararlo in un giorno solo, per uno scotimento di animo».⁹⁰ La scossa provocata dalla guerra è certamente forte, non necessaria in sé, ma utile per i suoi contraccolpi sullo spirito, che ne risulta rafforzato, non in un'accezione meramente biologistica bensì nella sua spiritualità, cioè nella sua essenza peculiarmente non-materiale. Di qui la necessità di pensare la guerra, di stare spiritualmente nella guerra.

Restando sul terreno italiano, Unamuno, pensatore profondamente religioso e certamente non militarista, vede nell'impegno bellico dell'Italia una «guerra giusta» contro l'assolutismo austro-tedesco, e deplora il neutralismo della Spagna come atteggiamento vile in un momento storico in cui sarebbe invece necessario un coraggioso sforzo, militare e morale. Da qui la giustificazione dell'entrata in guerra delle nazioni anti-tedesche e dell'obbedienza, non militaristica ma morale, dei singoli individui alla chiamata alle armi. È esattamente la medesima prospettiva, ma invertita di segno nazionale, che ritroviamo nel giudizio di Simmel, che nel 1918, a guerra non conclusa ma ormai perduta, spiega che anche un anti-militarista convinto deve riconoscere la validità e la cogenza di quella «sovraindividualità» a cui i singoli devono conformarsi, non tanto per obbedienza alle leggi dello stato (che potrebbero anche essere ingiuste), quanto in virtù di una spinta morale interiore in cui si riconosce il senso e il valore dell'obbligazione, che in questo caso si manifesta nella necessità morale di partecipare alla guerra insieme alla propria nazione, al proprio popolo, perché «l'individualità che vive nella forma del dovere non è un'individualità storica», ma vive nella realtà materiale e spirituale, che gli impone un «dover essere», il quale diventa così una decisione morale di quell'individuo. Conclusione: «Ogni antimilitarista

⁹⁰ *Ibid.*, p. 110.

è effettivamente obbligato moralmente al servizio militare, sebbene la sua coscienza soggettivo-morale lo riprovi».⁹¹

Per l'Italia, gli ultimi mesi del 1917 sono segnati da Caporetto, dalla più grave sconfitta della storia militare italiana (maggiore, per disastro bellico complessivo e ripercussioni generali, di quella di El Alamein), che avrebbe potuto rappresentare il preludio a una disfatta generale, e che invece rappresenta l'occasione della riscossa, non soltanto militare. Il rischio di vedere invaso il suolo patrio, di ripiombare all'epoca della lacerazione territoriale, di dover ammettere che l'eventuale sconfitta militare definitiva sia causata dall'inefficienza dei governanti e dall'indifferenza del popolo, rappresenta, secondo Croce, lo stimolo alla «riscossa», tanto che il 5 novembre 1917 scrive che «la guerra ora si fa veramente nostra», perché in gioco non è solo la vittoria militare e politica, ma la conquista morale dell'«onore nazionale e della dignità di uomini». La chiamata crociana all'unità degli italiani è di alto valore morale e di acuta intelligenza politica, quando denuncia, implicitamente ma con chiarezza, quelle dottrine che ingannano molti popoli e anche quello italiano con sentimenti apparentemente buoni, ma con intenzioni del tutto malvagie, quelle teorie social-comuniste proliferate in quei paesi «dove coloro che adornavano di parole l'internazionalismo e il pacifismo, coltivavano nel fatto il più rigido nazionalismo [...] a danno di altri popoli». Ora però il pericolo imminente «ci ridà la pura, la religiosa coscienza di uomini che difendono cose sacre», e perciò, se questa coscienza «ci occuperà, guidando e afforzando l'opera nostra [...], sicuramente vinceremo».⁹²

Così, egli scrive il 30 novembre, la sconfitta di Caporetto non è solo un infortunio militare, ma lo sgretolamento della barriera che separava l'illusione dalla realtà, la disintegrazione di un intero schema: «Un mondo è per noi crollato col rovescio toccato all'Italia sull'Isonzo, e con l'entrata dell'avversario sul nostro territorio; ma in quell'attimo stesso è sorta la esigenza e la possibilità di un mondo nuovo da costruire». E questa costruzione non dovrà avvenire a cose fatte, con teorie e sentenze, ma ora, «nel furore della guerra, quando la fornace arde e la massa incandescente fluisce». Questo

⁹¹ G. SIMMEL, *Intuizione della vita*, trad. it. a cura di G. ANTINOLFI, Napoli, ESI, 1997, p. 179.

⁹² CROCE, *Pagine sulla guerra*, cit., pp. 229-230.

era il momento, e perderlo avrebbe significato perdere tutto. La prova di ciò risiede nel fatto che, proprio dopo aver «saggiato l'onta e la rabbia e il danno della sconfitta», l'Italia «non si sia accasciata, ma subito raccolta per la resistenza e si sia avanzata alla riscossa».⁹³ Non dunque maledicendo le avversità, ma ricevendole con fermezza sarà possibile portare a compimento l'opera di ricostruzione nazionale che la guerra ha tenuto a battesimo, sia pure nel fuoco, e celebrare, come Croce può fare un anno dopo, il 5 novembre 1918, la vittoria, «piena, sfolgorante, e, quel ch'è meglio, meritata», senza dimenticare nemmeno uno dei caduti, di ogni parte; senza nascondere le desolazioni che la guerra ha prodotto; e senza trascurare che «grandi imperi ricchi di memorie e di glorie» sono caduti: perciò, dopo la celebrazione, gli uomini «si sentono penetrare di malinconia e le loro labbra si muovono quasi soltanto per commemorare ed elogiare l'uomo che fu loro avversario e di cui procurarono, essi, la morte».⁹⁴

Di questo sforzo è testimone, esterno ma non imparziale, Unamuno, che plaude alla «nuova Italia», i cui abitanti, «grazie a questa guerra [...], hanno scoperto l'anima del loro paese». Questa Italia è «una nazione giovane», che è «in grado di contraddire [...] l'assurda metafora dei popoli giovani e di quelli vecchi», perché «non sono i popoli, sono le nazioni, le loro istituzioni che possono invecchiare e che hanno bisogno di rinnovarsi».⁹⁵ Ed è in virtù di questa energia, che l'Italia «ha improvvisato un esercito», partendo quasi da zero: «Popolo civile, eminentemente civile, quello italiano si trovava assai poco militarizzato. Il corpo dei suoi ufficiali era scarso, sebbene molto istruito, tanto quello dei migliori eserciti e [...] il più istruito in assoluto». Gli ufficiali italiani colpiscono Unamuno per la loro «profonda civiltà, propria di chi si prepara a comandare, più che un esercito di professionisti, più che una soldatesca, un popolo in armi». Così, più con lo spirito che con la materia, l'Italia «è arrivata al punto di poter essere autosufficiente nella gestione della sua guerra» e, soprattutto, gli italiani hanno dispiegato la loro civiltà di popolo per attenuare il più possibile le ripercussioni della guerra sulla popolazione e sulle strutture sociali: detto con enfasi, «hanno potuto

⁹³ *Ibid.*, p. 231.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 289-290.

⁹⁵ UNAMUNO, *L'agonia dell'Europa*, cit., pp. 88-89.

forgiare la loro spada senza dover per questo fondere l'aratro o la campana», ovvero, in termini precisi, «sono riusciti a fare la loro campagna militare senza disfare la propria vita civile [...], e questo è il più poderoso sforzo di gioventù che possa compiere un popolo».⁹⁶ L'elogio che Unamuno fa della nazione italiana e del suo popolo non ha alcun motivo estrinseco o strumentale, ma viene da un autentico apprezzamento per la sua tradizione spirituale e, parimenti, per la circostanza storica fattuale che l'Italia ha saputo crearsi. Ciò che egli ammira è il coraggio che essa ha avuto nell'incedere «contro l'imperialismo materialista germanico, ossia austro-tedesco».⁹⁷

Di sorvolo, dato il tema di queste pagine, ricordiamo che il 1917 è anche l'anno della rivoluzione sovietica, le cui premesse teoriche risiedono nel pensiero di Marx e nella sua rielaborazione leniniana. Ed è in relazione con quel movimento che una parte consistente del lavoro filosofico degli anni immediatamente successivi a quella rivoluzione sviluppa un confronto critico con il socialismo, visto come sfida al liberalismo e alla democrazia parlamentare. Per esempio, contro l'interpretazione economicistica della storia, elaborata da Marx, Ortega ne vede una che egli definisce «bellica», nella quale cioè agiscono forze primigenie che, con la tecnica, diventano potenze armate. Ortega non pensa a una storiografia bellica, ma a una *filosofia della guerra*, che permetta di «mostrare il potere plastico che, oltre la costituzione della vita in ogni epoca, ha avuto il modo contemporaneo di fare la guerra».⁹⁸ E altrettanto critico nei confronti del movimento comunista è, in alcune pagine del marzo 1916, Benedetto Croce, secondo il quale questo movimento, che a suo giudizio era morto anche prima che scoppiasse la guerra, perito per «morte interiore, che è la morte vera», viene ora contraddetto nel suo nucleo teorico, perché «la guerra ha dimostrato che le lotte internazionali primeggiano pur sempre sulle sociali, e che attori della storia del mondo sono i popoli e gli stati, e non le classi».⁹⁹

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 90-91.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 91.

⁹⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *L'interpretazione bellica della storia*, in *Lo spettatore*, trad. it. a cura di C. BO, Milano, Guanda, 1984, p. 123.

⁹⁹ CROCE, *Pagine sulla guerra*, cit., p. 109.

Ora, la speranza che «la guerra del 1914-18 possa realmente essere stata “l’ultima guerra”»,¹⁰⁰ si scontra con l’andamento reale della storia, ma esprime un auspicio generale e, per quanto riguarda Scheler, un tentativo filosofico di pensare oltre la guerra e, come egli propone già in una conferenza del 1917, di guardare al di là del presente, cercando di «liberarci almeno per un poco dal nostro modo di pensare e di sentire e da tutti i pregiudizi che ci sono stati inculcati per quel che riguarda la guerra mondiale», sforzandosi di osservarla con uno sguardo «sufficientemente distaccato per considerare tutto ciò che ci circonda non solo come una realtà quotidiana unica e alla quale siamo ormai abituati – forse il nostro occhio si è fin troppo abituato a questo uccidere e odiare – ma anche come simbolo di un particolare stato morale dell’uomo europeo di oggi». ¹⁰¹ In soli due anni, la guerra ha lasciato ferite profonde anche nell’animo e nella mente di Scheler, che ora confida nella religiosità cristiana come bussola per uscire dalle nebbie belliche e spirituali.

Nel 1927 poi annoterà: «La prima esigenza del momento, oggi, è quella di preservare l’Europa da una nuova guerra che significherebbe il totale annichilimento, il “crepuscolo degli dei” della cultura europea e di tutto ciò che i nostri padri, a partire da Omero, hanno amato e venerato». ¹⁰² Tuttavia, afferma ancora Scheler, bisogna evitare di cadere nell’illusione pacifista, che diventa un inganno della coscienza quando fa credere che si possa instaurare una pace perpetua solo ripudiando la guerra. Perciò, con la stessa determinazione con cui si cerca di evitare una nuova guerra «dobbiamo cercare di bandire dai ranghi della nostra gioventù quel pacifismo francamente servile che dimentica in modo empio il proprio popolo e tutta la sua tradizione spirituale». ¹⁰³ La via regia, che non garantisce l’immunità dalla guerra ma almeno riflette senza reticenze e senza finzioni sull’essenza della guerra e sulle condizioni di possibilità della pace, si distacca dunque dal «militarismo romantico» e da questo pacifismo a buon mercato, funzionale a poteri sovranazionali e a ideologie internazionalistiche. Questa terza via unisce «il pacifismo in quanto attitudine spirituale e il militarismo strumentale»,

¹⁰⁰ SCHELER, *L’idea di pace e il pacifismo*, cit., p. 144.

¹⁰¹ SCHELER, *L’idea cristiana dell’amore*, cit., p. 496.

¹⁰² SCHELER, *L’idea di pace e il pacifismo*, cit., p. 173.

¹⁰³ *Ibid.*

mettendo all'opera «una intelligenza sana e dotata di realismo» insieme a «un coraggio fermo, che ami l'onore e sia valoroso, e dal quale sorga un orientamento fermo e lucido degli ideali, dei giudizi e delle attitudini della volontà circa i problemi della guerra, della pace, dell'esercito».¹⁰⁴

Sul piano del militarismo, ricordiamo come Unamuno teorizzi il rifiuto della guerra di aggressione, che da un lato svisciva l'idea stessa di una lotta per proteggere ciò che è proprio e per difendere se stessi, e dall'altro distrugge anche l'idea eraclitea, metafisica e reale, del *polemos*, di quella contesa positiva come competizione che spinge l'uomo a crescere, a rafforzarsi e a migliorarsi. Ma al tempo stesso egli sostiene la necessità degli armamenti, che possono sostenere una guerra giusta, per esempio quella di difesa dalle aggressioni. Se il rispetto fra le nazioni è il principale antidoto alla malattia del nazionalismo, è anche vero che «uno stato violento che, con le mani sull'impugnatura della spada, vuole imporre come principio morale quello della sua espansione a spese degli altri, non merita alcun rispetto». Da qui il senso della guerra giusta e del correlato militarismo positivo: «Un popolo in armi, un popolo di cittadini, di gente civile, che si vede obbligato a difendersi sarà un po' più umano, un po' più grande di un esercito al servizio di uno stato rapace».¹⁰⁵

E del resto, nella situazione di guerra, anche Benedetto Croce è, per contingenza e in senso lato, militarista, quando nel settembre 1917 scrive che l'esercito «sta redimendo in modo definitivo il popolo italiano da una taccia quindici volte secolare; sta provando cioè col fatto, che il popolo italiano ha raggiunto ormai la compattezza nazionale e politica, la cui espressione è la forza dell'esercito».¹⁰⁶ L'auspicio crociano è che «quel vigore militare e politico che oggi, di tanto maggiore per la partecipazione dell'intera nazione, garantisce le nostre frontiere e si avvanza nel territorio nemico, trapassi intatto, anzi accresciuto, nelle nuove classi sociali [...], e l'onore nazionale, la cultura, la civiltà, l'intelligenza, i valori prodotti da una lunga storia, saranno affidati a nuove ma buone mani», le quali «avranno dunque vigore solo in quanto sapranno raccogliere l'eredità di

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 172-174.

¹⁰⁵ UNAMUNO, *L'agonia dell'Europa*, cit., p. 75.

¹⁰⁶ CROCE, *Pagine sulla guerra*, cit., p. 222.

vigore politico e militare dell'esercito».¹⁰⁷ Qui l'esercito non è un mero strumento, ma una fucina di valori: in base a questo apprezzamento esplicito e argomentato, *militarismo* sembra il termine più idoneo ad esprimere questa posizione crociana, o almeno quello che le è più vicino. Certo, un militarismo culturalmente e filosoficamente fondato, che ha il carattere della militanza più che quello della belligeranza, e tuttavia di ciò si tratta.

Tornando a Scheler, se egli arriva, negli ultimi anni della sua vita, ad un pacifismo, sia pure filosoficamente temperato, Unamuno mantiene una distanza di principio, condivisa anche dal suo connazionale Ortega, dal movimento pacifista e, in fondo, da ogni retorica umanitaristica, che non avrebbe cura dell'uomo ma solo di una particolare idea di uomo, costruita a tavolino e non esperita nel pensiero vivente, nella vita, direbbe Croce, come pensiero e come azione. Entrambi animati da spirito religioso, si differenziano per la sfumatura, che in questo genere di problemi è assai di più che un dettaglio, con cui tratteggiano il rapporto fra guerra e pace: per Scheler la pace, in quanto antitesi della guerra, è distinta da qualsiasi forma bellica, mentre per Unamuno la pace si può trovare anche nella guerra, come recita il titolo di un suo romanzo del 1897: «Solo in seno alla pace vera e profonda è possibile comprendere e giustificare la guerra; è possibile fare voti sacri di guerra per la verità, unica consolazione eterna; è possibile proporsi di ridurre a un santo lavoro la guerra. Non al di fuori della guerra ma al suo interno, nel suo stesso seno, bisogna cercare la pace; pace nella guerra stessa».¹⁰⁸ E va cercata prima di tutto in noi stessi, perché, come sosteneva Spinoza, «la pace non è assenza di guerra, ma è virtù che sgorga dalla fortezza dell'animo».¹⁰⁹ Cercare, secondo la teorizzazione di Kant, la pace perpetua è un'illusione che può essere fatale, perché ci fa perdere di vista i segni della realtà, nella quale vigono circostanze multiple e sfumate, che bisogna comprendere nelle loro relazioni, perché, come saggiamente aveva segnalato Leibniz, non si è mai soltanto in pace o soltanto in guerra.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 225-226.

¹⁰⁸ M. DE UNAMUNO, *Pace nella guerra*, trad. it. di S. TRECCA, prefaz. di O. LOTTINI, Roma, Talet Edizioni, 2010, p. 355.

¹⁰⁹ B. SPINOZA, *Trattato politico*, in *Opere*, trad. it. a cura di F. MIGNINI, Milano, Mondadori, 2007, p. 1136.

Così, la guerra resta come fenomeno tremendamente umano, terribile quanto lo è l'essere umano nella versione sofoclea: *to deinotaton*, il più inquietante di tutti gli essenti. È quell'uomo che, come scrive Jünger, sta dietro alla macchina, ma non in modo da rassicurarci riguardo al suo utilizzo, bensì instillandoci ancor più terrore: la guerra delle macchine «assumeva i tratti di un meccanismo gigantesco e morto, emanando un'onda di distruzione gelida, impersonale», ma alle spalle dei mezzi tecnici c'era l'uomo: «È lui a imporre alle macchine una direzione, un senso», a «far sì che lancino proiettili, esplosivo e veleni». Ben più letale delle macchine, «è lui la creatura più pericolosa, assetata di sangue e risoluta del pianeta Terra».¹¹⁰ È questa sua caratteristica a renderlo il signore della guerra e, quindi, ad accrescere la potenza devastatrice che le macchine, in quanto prodotto della tecnica, avevano già aggiunto al fattore umano nelle vicende belliche. Una spirale di distruzione che, una volta innescata, si alimenta da sé: l'uomo, la tecnica, la macchina e poi di nuovo, su un piano superiore di annientamento, l'uomo che guida la macchina che egli ha prodotto con la tecnica: «Le battaglie e le guerre ci sono sempre state, ma ciò che vediamo qui all'opera, oscuro e incessante, è la forma più spaventosa in cui lo spirito del mondo abbia mai modellato la vita». Quella «tempesta elettrica» che pervade e sovrasta la guerra attuale non è qualcosa di naturale, ma la progressione esponenziale del sapere tecnico unito a una volontà di distruzione, che sta scatenando «una battaglia nel segno di una nuovissima epoca».¹¹¹

Se dunque, nella sua struttura essenziale, la guerra racchiude la potenza tecnica e la fascinazione del rischio e dell'ignoto che la tecnica disvela, perché «il pericolo possiede una potente forza di attrazione; assomiglia alla vertigine che, nella selvaggia tentazione del volo, è aumentata dal terrore dell'abisso»,¹¹² nella sua struttura simbolico-culturale, la guerra è tenzone, tensione, conflitto e quindi agonismo, al punto che Ortega può tracciare un parallelo fra «l'interpretazione bellica della storia» e «l'origine sportiva dello stato»: la realtà storica è fondata, originariamente, su una tensione che non

¹¹⁰ JÜNGER, *La battaglia come esperienza interiore*, cit., p. 138.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 138-139.

¹¹² E. JÜNGER, *Boschetto 125*, trad. it. a cura di A. IADICICCO, Parma, Guanda, 1999, p. 40.

corrisponde tanto alle necessità naturali quanto alle esigenze spirituali: analizzando «la genesi storica e razionale dello stato», vedremo che «ogni origine è determinata dalla grazia e non dall'utilità».¹¹³ La forma sociale e statale si determina in base al valore delle opzioni, e in questo senso la *sportività* all'origine dello stato non va intesa come mera attività ludica, quanto piuttosto come esercizio del valore, prova di eroismo, perché dalla Grecia a Roma e alla Germania antica, colui che sostiene e quindi regge lo stato è l'uomo ricco, non di beni materiali (anche se questi non sono affatto marginali in questo contesto), bensì di valore spirituale: «Non era ricco perché "proprietario degli strumenti di produzione", ma al contrario era padrone di tesori perché era ricco, valoroso, armato».¹¹⁴ Il motore della storia non risiede nel processo materiale e nel valore economico, come voleva la teoria marxiana, ma nelle forme del valore morale e spirituale, nella tensione verso la trascendenza come prova e come superamento dei limiti. E così anche l'origine della storia e dello stato è sportiva, e perciò bellica, in relazione al valore e quindi alla virtù.

Ortega qui non idealizza qualcosa, l'evento bellico, che in sé è molto greve e spesso causato da interessi puramente materiali, ma cerca di spiegare la relazione fra quell'evento e l'origine dello stato. Infatti, egli afferma che una visione esclusivamente bellica della storia si fonda «solo sul *pathos* e non sull'*ethos* della convivenza umana» e risulta così essere «una storia delle ore drammatiche di un popolo, non della sua continuità vitale»,¹¹⁵ che invece scorre in forma diversa dalle eruzioni rappresentate dalle guerre. La realtà è, certamente, tensione, ma non solo questo. Che la storia degli eventi militari testimoni del ruolo fondamentale della guerra nelle vicende umane non contraddice la concezione della storia come scorrimento sotterraneo di generazioni, paradigmi, simboli e realtà sociali. Ciò che non va dimenticato è l'influsso della guerra nei percorsi storici: secondo Ortega «la disciplina bellica è stata una delle massime potenze della storia», tanto da affermare che «il vero senso di *populus* fu in origine quello del corpo armato», così da mostrare come «la parola più dolce e civile di tutte,

¹¹³ J. ORTEGA Y GASSET, *L'origine sportiva dello stato*, in *Lo spettatore*, cit., p. 164.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 168.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 124.

popolo, a cui ricorsero i pacifisti, abbia un'inquietante origine bellica».¹¹⁶ Su questa linea argomentativa procede l'idea che lo stato abbia origine primariamente non dalla necessità (come, tra gli altri, voleva Hobbes), ma dalla libertà, da un gesto che Ortega definisce «lussuoso», che si affianca a quello, altrettanto produttivo, che compensa un bisogno. Quest'ultimo è da correlarsi al lavoro, il primo allo sport. La storia, la vita storica è sempre sforzo, articolato nei due tipi ora indicati: il lavoro e l'agonismo, posti in una tensione che corrisponde fondamento agonistico dell'esistenza umana. Si tratta del medesimo sforzo di cui parla anche Unamuno, per il quale la lotta è agonia, non verso la morte ma verso la vita, per la conquista del senso e dello spirito: «Agonia vuol dire lotta. Agonizza chi vive lottando, lottando contro la vita stessa. E contro la morte».¹¹⁷ Agonia è anche polemica, quel contrasto di livello superiore che porta il *polemos* sul piano dello spirito o, quanto meno, su quello della cultura.

Qui la guerra viene dunque pensata o vista da vicino, ma anche vissuta, combattuta appunto, come nel caso di Ernst Jünger, che in diari, romanzi e saggi racconta quella esperienza, drammatica e al tempo stesso epica, in cui l'eroismo diventa valore supremo. Dei filosofi qui analizzati, Jünger è l'unico ad aver fatto l'esperienza diretta e concreta della guerra, l'esperienza delle trincee e delle battaglie. Scheler dedica il libro sul genio della guerra ai suoi «amici nei campi di battaglia», Husserl tiene lezioni ai soldati dell'università di Freiburg, Unamuno si reca da cronista al fronte, ma è solo Jünger, anche per motivi generazionali, a vivere la guerra da soldato. Va tuttavia segnalato che è impossibile qui elencare né tanto meno esaminare i molti casi di intellettuali che prestarono servizio militare al fronte, come il filosofo Adolf Reinach, caduto nelle Fiandre nel novembre del 1917, o Emil Lask, filosofo neokantiano caduto in Galizia, sul fronte orientale, nel maggio 1915, o Ludwig Wittgenstein, volontario sul fronte russo e su quello italiano.

Noi, scrive Jünger in quegli anni, «le sofferenze le abbiamo provate sul serio, le ferite ci hanno tormentato», a Langemark, nelle trincee e negli acquartieramenti: «Partiamo domani appena fa buio, per attendere l'attacco ancora un giorno e una notte

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 128-131.

¹¹⁷ M. DE UNAMUNO, *L'agonia del cristianesimo*, trad. it. a cura di C. BO, Milano, SE, 2006, p. 13.

nascosti in buche e gallerie [...]. Ciò che nella notte fluisce per poi assembrarsi, enorme, presso le muraglie ai confini, è la volontà di trionfare, la potenza ridotta alla sua forma più succinta: l'esercito».¹¹⁸ Questa è la guerra vista dal campo di battaglia: «La visione sconvolgente di un selvaggio maroso di vita che si è offerto a noi nel suo autentico significato», e che lascia un indicibile dolore insieme a una straordinaria esaltazione: «Questa euforia, questo senso morale insito nelle grandi opere, sempre sia cara a colui che l'ha potuta provare nonostante l'orrore. Egli non ha sentito su di sé la sola violenza della materia. Si è spinto oltre: la sua è stata anche un'esperienza interiore».¹¹⁹ Si è trattato di un'esperienza integrale, che ha coinvolto gli individui nella loro pienezza esistenziale e che ha consentito a Jünger di viverla non solo con il cuore e con il corpo, ma anche con la mente, con il pensiero. Così, proprio perché «la guerra è legge di natura» e «non possiamo negarla, altrimenti finiamo divorati», Jünger trae la conclusione, apparentemente militarista ma sostanzialmente umanistica, che «la cultura più alta ha il sacro dovere di avere anche i battaglioni più forti».¹²⁰

La guerra è una prova esistenziale che, nonostante la degradazione che ne accompagna le forme, deve migliorare l'uomo, accrescerne le qualità propriamente umane. Un aneddoto spiega questa prospettiva. Nel 1917 (dal testo non si riesce a ricostruire in quale mese) Jünger sta osservando la vetrina di un negozio in una strada di Bruxelles, ma il suo sguardo è attratto da due soldati che palesemente venivano dal fronte: cappotto lacero e volto teso, atteggiamento fiaccato dalla battaglia e dialoghi truculenti: «Erano stanchi, spossati dal meccanismo distruttivo, bastonati, ma non avevano guadagnato una briciola in signorilità». Per questo motivo «non avrebbero mai superato la guerra, poiché essa era più grande di loro», perché la guerra deve arricchire gli uomini nello spirito, nonostante l'avvilimento psicologico e la decomposizione materiale, e se non si riesce a comprenderla e a dominarla, essa trascinerà tutto e tutti nel fango. Il fatto è che «la guerra non muore quando i villaggi e le città smettono di bruciare», e parimenti «non nasce certo grazie a statisti e diplomatici, come molti

¹¹⁸ JÜNGER, *La battaglia come esperienza interiore*, cit., p. 137.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 11-12.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 55-56.

credono». Queste sono cause esterne, perché «le vere fonti della guerra sgorgano dal profondo del nostro petto, e tutto l'orrore che poi inonda il mondo è solo un'immagine riflessa dell'anima umana che si palesa negli avvenimenti».¹²¹ Da questo punto di vista, la definizione jüngeriana della guerra come «il più potente incontro tra i popoli» è un paradosso che non vuole essere un'ingiuria ai milioni di morti ammassati da tutte le parti, bensì un modo stilisticamente raffinato di inserire la guerra tra le forme dell'umano, pur nella consapevolezza e nella denuncia dell'estremo verso cui la tecnicizzazione può portare l'uomo e, quindi, tutte le sue forme d'esistenza, guerra inclusa. Ed è proprio qui, nel dominio della tecnica, che questa possibilità di incontro è esposta, sempre più, al rischio di essere soltanto distruzione. Ora «ciò che è materiale diventa strapotente, la terra stessa si fa vulcanica e il fuoco non minaccia più di annientare questo o quello, bensì tanto il nemico quanto l'amico».¹²²

L'elemento materiale, macchinico e tecnico, se lasciato agire in modo incontrollato, è dunque più potente dell'uomo che lo ha prodotto e sviluppato, come osservava nell'ottobre del 1917 Unamuno: «La guerra moderna è la guerra industrializzata, e il suo risultato, più che dipendere da preparativi specificamente e genuinamente militari, ovvero tattici e strategici, dipende dalla conversione bellica delle arti e delle industrie pacifiche».¹²³ Alla tecnica militare in senso proprio si sovrappone la tecnica industriale, perché per essere vincente, l'arte della guerra, estendendo la visione di von Clausewitz, deve essere oggi strettamente intrecciata con la tecnica degli armamenti. I preparativi, potremmo dire, non hanno più efficacia se non vengono affiancati dai dispositivi, al punto che, spiega Unamuno, «sono la chimica, la meccanica, la metallurgia e l'ingegneria a decidere più di quanto non facciano i vasti movimenti e le manovre degli eserciti». E quindi gli eserciti ovvero gli uomini restano interdetti dinanzi a questa potenza finora mai vista, e sono ridotti ad agire nella forma più elementare, più primitiva: «E così accade che, mentre nella macchina da guerra giocano le invenzioni più recenti e raffinate della scienza applicata all'industria, il soldato sia tornato

¹²¹ *Ibid.*, pp. 58-59.

¹²² E. JÜNGER, *Discorso di Verdun*, in E. JÜNGER - F.G. JÜNGER, *Guerra e guerrieri*, trad. it. a cura di M. GUERRI, Milano, Mimesis, 2012, p. 70.

¹²³ UNAMUNO, *L'agonia dell'Europa*, cit., p. 90.

all'esistenza rude dell'uomo preistorico». Nel contesto della prima guerra mondiale, l'uomo, l'individuo in quanto soldato non è ovviamente superfluo, anzi ce n'è bisogno in enormi quantità, ma è qualitativamente *in ritardo* (cade qui bene la definizione che Arnold Gehlen dà dell'essere umano: *verzögert*) oppure *antiquato* (per riprendere la definizione di Günther Anders) e certamente secondario rispetto al vorticoso sviluppo della macchina. Da ciò deriva, conclude Unamuno, perfino «la possibilità di improvvisare un esercito, quando si domina sul piano industriale».¹²⁴

A distanza di sessant'anni dalle distruzioni della Grande Guerra, Jünger ritorna sui campi di battaglia e a Verdun pronuncia un discorso emblematico del suo approfondimento prospettico, dovuto alla crescita del macchinismo e del «pensiero automatico», che rende impossibile concepire la guerra come in passato e che ha reso necessario un cambiamento nella coscienza dei popoli e un ripensamento degli schemi dei loro rapporti: «È finito il tempo della inimicizia tra i nostri popoli, alla quale siamo stati educati per molto tempo». Io, aggiunge Jünger, «non ho mai accettato questa inimicizia», e anche se è pur vero che «il singolo non può sottrarsi ai grandi conflitti che anzi ognuno porta con sé e a tutti coloro che stanno dalla sua parte», ormai bisogna pensare nei termini di «*adversaire*, qualora le circostanze lo richiedano, non di *ennemi*. *Agon* e non *polemos*».¹²⁵ Agone anziché guerra; il risvolto cavalleresco dello scontro come argine allo scontro per odio. La durezza delle circostanze non doveva far dimenticare né l'altezza dello spirito né la necessità della storia, che in quel momento esigeva lo sforzo da parte di ognuno. Così, nel diario di guerra del 1918, Jünger poteva scrivere: «Tu, solare pezzo di Francia, dove ci hanno gettato forze più grandi di noi, non credere che restiamo a cuore freddo in questo deserto. E sarebbe del tutto insopportabile se non sentissimo che, sotto la distruzione, la nuova vita preme. Tu devi sopportare un destino che non hai meritato, come noi. Non sarai risparmiata, come nulla può essere risparmiato quando è in gioco la vita dei popoli. Perché in ciascuno dei tuoi muti, ignoti villaggi [...] si gioca un pezzo di storia che può decidere di paesi e di regni. Dobbiamo perciò bandire la tristezza, perché i campi saranno nuovamente coltivati, i villaggi

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ JÜNGER, *Discorso di Verdun*, cit., p. 73.

ricostruiti», ma ora, nel momento cruciale, «il tempo e il destino, inesorabilmente, ci chiamano».¹²⁶

È la coscienza della transitorietà dell'evento bellico che può permetterci di collocarlo nella sua giusta prospettiva, non solo storica, ma anche morale. Scheler, per esempio, è convinto che vi sia una morale della guerra, e «la netta distinzione (fin nel sentimento) fra prova di forza degli stati e odio fra insiemi umani è il presupposto fondamentale di ogni morale bellica».¹²⁷ A guerra conclusa, pensa Jünger, «tutto avrà un volto nuovo», ma oggi, sui campi di battaglia ci si combatte come nemici, e della guerra ciascuno è uno strumento, anzi, un «materiale» come lo sono i mezzi che egli adopera: «Materiale: ecco il termine giusto. Più o meno come carbone lanciato sotto il calderone bollente della guerra, per continuare a cucinare».¹²⁸ Questa guerra, infatti, ha non solo introdotto le battaglie di materiali, ma ha anche trasformato l'uomo in materiale, in parti meccaniche, interconnesse e intercambiabili. L'esercito ora è «uomini, animali e macchine forgiati in una sola arma», con la quale si colpisce il nemico per «soffocarlo, schiacciarlo, incenerirlo», terrorizzandolo con una violenza che solo la macchina può sprigionare: «La macchina è l'intelligenza del popolo fusa in una forma d'acciaio. Essa centuplica la potenza del singolo e conferisce ai nostri combattenti il loro carattere tanto temuto».¹²⁹ Così, dalla prospettiva tedesca, si poteva vedere e interpretare l'aspetto materiale di quella guerra.

Nella riflessione jüngeriana sulla guerra si possono ritrovare tre fasi, corrispondenti all'emergere di tre diversi insiemi di motivi storici, teorici ed esistenziali: guerra come eroismo e sacrificio (fino al 1940 circa); la guerra vista attraverso il suo superamento nella pace (il secondo dopoguerra); la guerra trasfigurata nella tecnica e nella globalizzazione (gli ultimi decenni di vita). Dopo aver indagato e narrato in modo magistrale la guerra, a partire dal 1941 Jünger esplora il territorio della pace, non da pacifista, ma da teorico che nulla concede alla retorica. In un saggio pubblicato nel 1945, ma scritto fra il 1941 e il 1943, Jünger disloca la sua riflessione sul nuovo piano

¹²⁶ JÜNGER, *Boschetto* 125, cit., p. 29.

¹²⁷ SCHELER, *Krieg und Aufbau*, cit., p. 193.

¹²⁸ JÜNGER, *La battaglia come esperienza interiore*, cit., p. 105.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 138.

emerso con la seconda guerra mondiale, che da un lato scopre nuovi assetti internazionali e dall'altro mostra sul campo lo sviluppo smisurato e inquietante della tecnica. Qui guerra e pace vengono pensate insieme, e quest'ultima diventa la preoccupazione principale, perché oggi «i destini dei popoli si sono intrecciati strettamente, sono divenuti indistricabili, e la pace li porterà verso un ordine superiore o, altrimenti, all'inarrestabile distruzione».¹³⁰

È vero che «la pace comporta decisioni che contrappongono gli uni agli altri», e quindi «esige di essere ottenuta col concorso di tutti», ma questo esito deve trovare impulso nella volontà del singolo individuo, come già enunciava Hofmannsthal. Infatti, proprio perché la pace «presuppone un coraggio superiore a quello necessario per la guerra», l'intervento del singolo risulta determinante: la pace «verrà conquistata quando saremo capaci di estinguere il rosso fuoco che arde in noi stessi e sapremo affrancarci dall'odio e dalle sue scissioni». La forza dell'individuo viene qui simbolicamente evocata e concretamente convocata per superare in potenza quella delle strutture collettive, perché nella coscienza dell'individuo si concentra, come in una lente, l'energia dello spirito: «Il singolo è simile alla luce che, divampando, costringe le tenebre ad arretrare; una fievole luce è più grande, più coercitiva di molto buio». E «quando ciò accadrà», quando cioè il singolo avrà affermato la sua volontà interiore, «la pace diverrà duratura».¹³¹

Molti anni dopo, lo Jünger degli scritti di guerra non solo apre l'orizzonte a una prospettiva più ampia, ma apre anche il proprio cuore a una retrospettiva più intensa, con la quale traccia un bilancio della propria «esperienza interiore» dinanzi alla guerra: «C'è per me una differenza fondamentale tra la prima guerra mondiale e la seconda: la prima fu una guerra tra nazioni, la seconda una guerra cosmopolitica. Di conseguenza anche il mio rapporto con l'esperienza del conflitto fu diverso: nella prima guerra mi identificavo con gli ideali che l'avevano scatenata, eroismo e difesa della patria erano in un certo senso ancora dei valori; nella seconda guerra invece la realtà che per me contava era un'altra rispetto a quella degli eventi. Si era creata una distanza, una frattura

¹³⁰ E. JÜNGER, *La pace*, trad. it. di A. APA, Parma, Guanda, 1993, p. 33.

¹³¹ *Ibid.*, p. 68.

incoltabile. Di qui il ripiego in me stesso, nel mio mondo interiore, nella realtà dei libri e della letteratura. Come se l'attore di un tempo fosse sparito e restasse soltanto lo spettatore». ¹³²

Come la guerra possa trasformarsi in pace resta un enigma della storia, ma ciò che per Jünger è chiaro è un senso profondo di accettazione dell'inestricabile appartenenza della guerra alla vita umana. Io, scriveva nel 1922, «sono convintamente in sintonia con i pacifisti» sul fatto che «per prima cosa siamo esseri umani, e questo ci unisce». Ma al tempo stesso, «proprio perché siamo esseri umani, verrà sempre il momento in cui dovremo saltarci addosso», in cui l'essenza storica dell'uomo si manifesterà nella forma del conflitto, le cui forme contingenti varieranno a seconda dell'epoca e del contesto, ma il cui nucleo essenziale rimarrà identico. Se ne può dunque dedurre che «le occasioni e gli strumenti della battaglia cambieranno, ma la battaglia in sé è una di quelle forme di vita chiare fin da principio: resterà sempre la stessa». ¹³³ Se dunque si concepisce la pace come un obiettivo che va sempre riproposto come fine morale e ricalibrato nelle condizioni storiche concrete, si può accettare anche l'idea di una guerra, come prova estrema a cui è sottoposta la volontà di pace. Pur nella sua atrocità, essa apparirà come un momento dello sviluppo storico e della tensione verso la pace, e anche le sue catastrofi riveleranno una forma spirituale, come osservava Hofmannsthal dieci mesi dopo lo scoppio della guerra: nonostante la sua belluinità, «quest'evento, osservato da lontano, riuscirà un giorno ad avere un suo preciso posto anche nella storia dello spirito». ¹³⁴

Sul piano filosofico-politico, fu Platone a cogliere questo intreccio fra guerra e pace nel modo più penetrante: «La cosa migliore non è la guerra né la sedizione [...]. Ottima è la pace che c'è tra gli uni e gli altri». ¹³⁵ La guerra è funzione, anzi strumento che può essere usato per un fine superiore, come la vittoria nei confronti di invasori esterni o rispetto a nemici interni che abbiano provocato la guerra civile, insomma: «Una

¹³² E. JÜNGER, *Intervista*, in A. GNOLI - F. VOLPI, eds., *I prossimi titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Milano, Adelphi, 1997, pp. 77-78.

¹³³ JÜNGER, *La battaglia come esperienza interiore*, cit., p. 65.

¹³⁴ HOFMANNSTHAL, *La rivoluzione conservatrice europea*, cit., p. 80.

¹³⁵ PLATONE, *Leggi*, 628c.

necessità dettata da determinate condizioni». Ma chi governa deve legiferare non in funzione della guerra bensì della pace: il buon politico, il politico virtuoso deve conoscere le possibilità offerte dalla guerra, ma deve guardarsene come da una prospettiva pericolosa, e perciò «non sarà mai un buon legiferatore se non ordinerà le opere della guerra in funzione della pace, piuttosto che quelle della pace in funzione della guerra».¹³⁶ Qui Platone anticipa, sia pure in forma diversa, la celebre prospettiva latina (*si vis pacem, para bellum*), poiché afferma che perseguire la pace significa finalizzare le strutture belliche al suo raggiungimento. E nel circoscritto contesto della presente ricognizione, una parola di chiarezza viene da Scheler: «Considero come verosimile una scomparsa della guerra, ma secondo un ordine temporale di grandezze assolutamente diverso rispetto a quanto il positivismo pacifista prevede nella sua impazienza».¹³⁷

¹³⁶ *Ibid.*, 628d-e.

¹³⁷ SCHELER, *L'idea di pace e il pacifismo*, cit., p. 139.

